جامی و ابن عربی

تالیف: محمد اسمعیل مبلغ

کابل ۱۳۴۳

بمناسبت احتفال پنجصد و پنجاهمین سال
ولادت مولینا نورالدین عبدالرحمن جامی هروی

جامی و ابن عربی

تألیف

محمد اسمعیل مبلغ

از نشرات انجمن جامی
ریاست تنویر افکار وزارت مطبوعات

عقرب ۱۳۴۳

بمناسبت احتفال پنجصد و پنجاهمین سال
ولادت مولینا نورالدین عبدالرحمن جامی هروی



جامی و ابن عربی

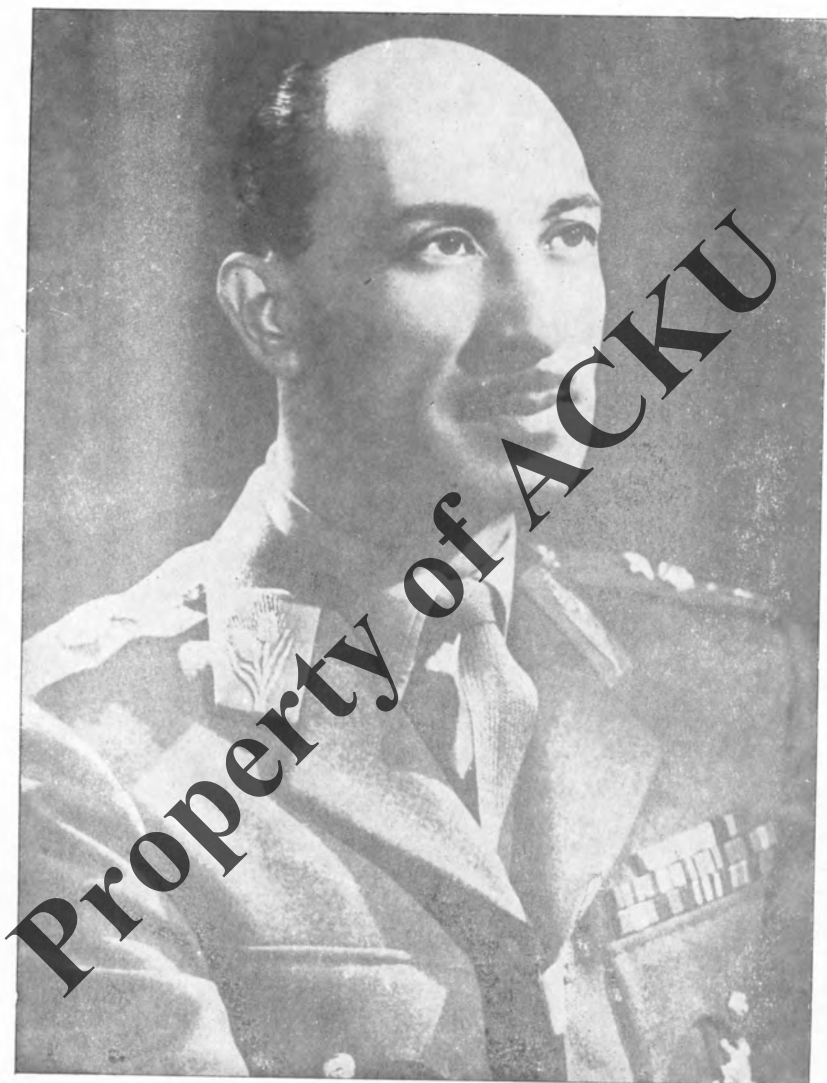
تألیف

محمد اسمعیل «مبلغ»

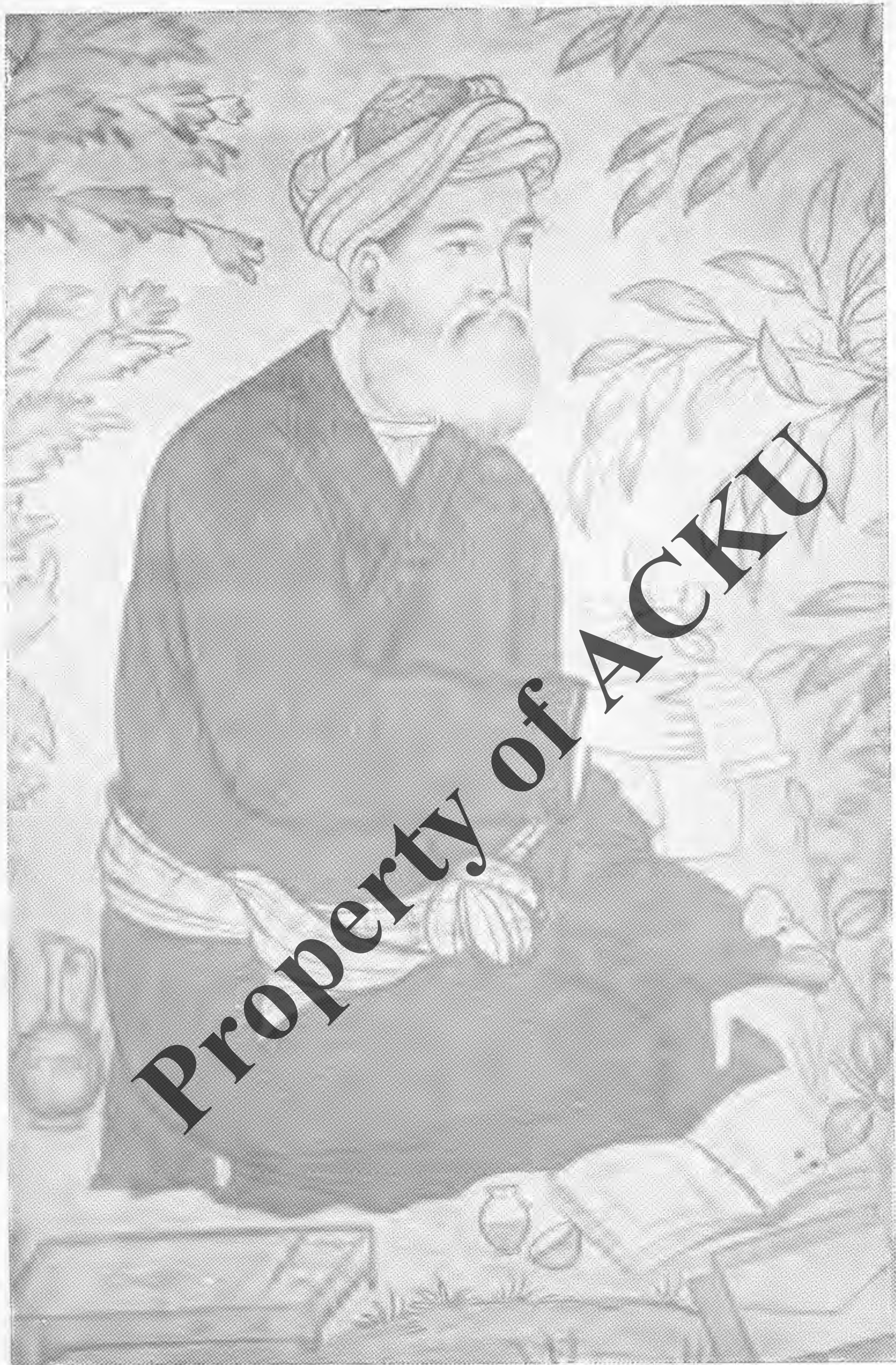


از نشرات انجمن جامی
ریاست تنویر افکار وزارت مطبوعات

عقرب ۱۳۴۳



تمثال فرخندهٔ اعلیحضرت معظم همایونی



تصویر حضرت مولانا عبدالرحمن جامی عمل دولت جهانگیری که از روی عمل استاد بهزاد کپیه نموده

بسم‌الله الرحمن الرحیم

مقدمه

درپرتو توجهات پادشاه دانش پرور وادب گستر و محبوب ما اعلیحضرت المتوکل علی الله محمد ظاهر شاه، وزارت مطبوعات در پایان سال ۱۳۴۲ تصمیم گرفت که از شخصیت علمی وادبی خاتم الشعرا نورالدین عبدالرحمن جامی (۸۱۷-۸۹۸ھ) عارف ودانشمند معروف افغانستان در قرن نهم تجلیلی که درخور مقام آن مرد بزرگ باشد بعمل آید. بنابرین برای تحقیق و مطالعه درپیرامون زندگی، آثار وافکار وی انجمنی تحت ریاست مرجع افاضل وعلما ومحقق توانا استاد خلیلی، تشکیل یافت و آن جناب این « پای شکستهٔ زاویه خمول و گمنامی » را افتخار شمول در آن انجمن بخشیدند.

در نشست نخستین که وظایف اعضاء معین میگشت، نگارنده بعرض رسانید که درپیرامون تاثیر ونفوذ فلسفه صوفیانهٔ ابن عربی در اندیشهٔ عرفانی جامی بحث وگفتگو میکند تا بدینوسیله، بقدر توان خود، در بزرگداشت آن عارف نامور سهمی گرفته باشد.

ابوبکر محمد بن علی (۵۶۰ - ۶۳۸ ھ) ملقب به «محی الدین» و «الشیخ الاکبر» و «ابوالشطحات» و مشهور به ابن عربی، بدون شك از عارفان بزرگی است که ثقافت اسلامی در آغوش خود پرورده

است. وازسهم بارزاو در تأسیس مبانی تصوف نظری یافلسفه تصوف نتوان انکار کرد. وی با آنکه در باب میراث اندیشهٔ اسلامی احاطه کامل داشت، ازحصار نظر واستدلال بیرون جست ودرفلسفه رساله یاکتابی تالیف نکرد وهمچنان به‌علم کلام اشتغال نورزید لیکن علم، ذوق، عاطفه وخیال خودرا درخدمت تصوف بکار بست وازآغاز ورود در قلمرو عرفان به تالیف درتصوف نظری و عملی پرداخت وآثاری بوجود آورد که‌مهمترین آنها کتاب «الفتوحات المکیه» و «فصوص الحکم» است. اگر چه فتوحات ازلحاظ احاطه و شمول برمطالب تصوف کمتر نظیردارد اما «فصوص»چون‌مشتمل برفلسفه صوفیانه ومکتب خاص ابن‌عربی است ووی در آن خلاصه عقیده‌یی‌را که درحدود چهل سال در دماغ و قلبش خلجان داشت وجرأت نمیکرد آن‌را اظهار کند، فروریخته است، ازکتاب نخستین مهمتر بشمار میرود. وازمطالعه «فصوص» میتوان دریافت که‌ابن‌عربی فیلسوفی است صاحب مکتب وعارفی است که‌شالودهٔ مدرسه وحدت وجودرا درجهان اسلام پی‌ریزی کرده است.

دانشمندان دربارهٔ ابن‌عربی بدودستهٔ متمایزیعنی موافق‌ومخالف تقسیم‌شده‌اند گروهی ازمدحش بازنایستادندواورا از زمرهٔ صدیقان، اقطاب واولیاءالله دانستند و جمعی از قدحش دریغ نکردند وی گفتند آنچه که گفتند اگر کسانی مردم را از مطالعه مصنفات وی‌منع میکردند، دسته‌دیگر «فصوص»راجان‌و «فتوحات» رادل‌میدانستندوازموافقان‌وی یکی عارف‌ماجامی است که‌ابن‌عربی را «قدوهٔ عارفان» و «قطب حق» و «پیر توحید» و «آفتاب

سپهر کشف ویقین » خوانده‌و بر کتاب فصوص‌او شرحی بغایت دقیق تالیف کرده است . (۱)

بنابراین ، نگارنده نگاهی بافکار« نورالدین » درپر تو فلسفه « محی‌الدین » افکند وریشه آرای عرفانی جامی را دراعماق عقاید ابن عربی جستجو کرد وبه‌منظور رسیدن بدین‌هدف ازمیان مسایل تصوف تنها نظریهٔ « وحدت وجود » را مورد بحث قرار داد . زیرا این نظریه مرکز تمام عقاید عرفانی ابن عربی است و عارف ما چنان آنرا در کسوت نثر وقالب شعر شرح و بسط داده است که‌ازصاحبدل دانشمندی چون او توقع میرود واین امر روشنگر متبحر واستادی وی در مکتب شیخ اکبر است . از تأمل در آثار عرفانی جامی بر میآید که وی در عمق افکار ابن عربی وارد بوده است وبا روشنی کامل عقاید ژرف اورا بدیگران فهمانیده‌است. ازینرو اگر آثار جامی را کلید فهم آرای ابن عربی بگوئیم مبالغه نکرده‌ایم هرگاه رهروی بخواهد از راه نزدیک و مستقیم به مکتب ابن‌عربی وارد شود باید نخست « شرح فصوص » جامی و « لوائح » او را بخواند پس بقول نقاش معروف رافائیل « کسی‌که افکار دانشمندی رابخوبی میداند با او مساوی است » جامی در مکتب وحدت‌وجود هم‌وزن ابن عربی است ، وی درعلم‌تصوف چندان تبحراز خود نشان داد که نامش با نام شیخ اکبرقرین‌شدچنانکه‌ملاعبدالنبی فخرالزمانی قزوینی در بارهٔ او گوید :

---

(۱) ابن ناتوان در باره عقیدهٔ جامی باابن عربی و شروح فصوص و مخالفان وموافقان او در خطابه خود که بمناسبت سالگره جامی زیر عنوان « آفرینش نو ازنگاه جامی» تهیه کرده به تفصیل سخن گفته است ازینرو خوانندگان بدانجا مراجعه کنند .

«در هر علمی آن بحر دانش را قدرت تمام عیاری بوده چنانچه تصنیفات دلپذیر و تالیفات بی نظیر درهر باب از ایشان یادگار بر صفحهٔ روزگار مانده، بتخصیص درعلم تصوف که اهل تمیز ایشانرا قرینهٔ شیخ محی الدین عربی میخوانند وعلمای ماوراالنهر اورا در ین علم از شیخ مذکور بهتر میدانند شرح فصوص و نقد نصوص ولوائح رادر آن علم نوشته اند تاغایت کسی کتابی بآن رعونت در تصوف تصنیف نکرده» (۱)

اینک بتوفیق خداوند بزرگ نخست در پیرامون مکتب عرفانی جامی گفتگو میکنیم وسپس بذکر نظریه « وحدت وجود » میپردازیم و باید گفت که این هیچمدان خودرا کوچکتر از آن میداند که در باره مساله مورد بحث اظهار نظر کند و هرگز مدعی نیست که حق مطلب را ادا کرده باشد ولی بقدر توان خود کوشیده است که اندیشه عرفانی جامی را بطور روشن در دسترس شیفتگان آن صاحبدل مشهور قرار دهد ازینرو از ارباب دانش واصحاب بینش متوقع است «که وجود متصدی این بیان رادر میان نه بینند و بر بساط اعراض و سماط اعتراض نه نشینند چه او را در این گفتگوی نصیبی جز منصب ترجمانی نیست و بهرهٔ غیر از شیوه سخنرانی نی»

زانکس که نه اهل ذوق واسرار بود
گفتن بطریق ترجمانی اولی

محمداسماعیل مبلغ

کابل- جمال مینه- سوم عقرب ۱۳۴۳

---

(۱) تذکره میخانه ۱۰۲

مکتب جامی

جامی در جستجوی حقیقت

بشر از آن روز که بر بساط خاك ظهور کرد ودر غارهای تاریك ووحشتناك بسر می برد تا امروز که از کار زمین خویش را فارغ می پندارد وهوای تسخیر افلاك را در سر می پروراند، طالب «حقیقت» بوده است. وی از گهواره تا گور، بحکم فطرت، با دلی لبریز از شوق بدنبال گوهر تابناك «حقیقت» سرگردان است و لحظه ای دست از دامن طلب بر نمی دارد، گاهی حقیقت را در قلمرو دین و «کیسهٔ استدلال» و زمانی در «کوی عرفان» وآغوش تصوف جست وجو میکند. با این حال در غالب اوقات به بیراهه افتاده وطریق وصول به مطلوب را گم کرده است. ازینرو افسانه را بجای حقیقت گرفته، تاریکی را روشنی پنداشته، نمود را بنام بود و اسم را در عوض مسمی پرستش نموده وگاهی با نکار حقیقت پرداخته وخود را از ادراك آن ناتوان یافته است. یکی از گم گشتگان وادی طلب در بارهٔ فیلسوف که از اطفال صالح دبستان حقیقت است، میگوید: «فیلسوف همچون کوریست که در خانه تاریك گربه سیاهی را که اصلا وجود ندارد جست و جو می کند» (۱).

---

(۱) رك: المسألة الفلسفیه ه

گروهی ازخردمندان در باب حقیقت راه سفسطه و شك را پیش گرفتند و جمعی درطریق یقین وجزم ثابت‌قدم‌ماندند: پروتاگوراس(۱) که از رجال نامور مکتب (سفسطه) است معتقد بود که «آدمی میزان همه چیز است» وحقیقتی مستقل از ذهن انسان وجود ندارد تامعیار خطاوصواب باشد (۲) گورگیاس (۳) عقیده داشت : چیزی موجود نیست و اگر موجود باشد قابل ادراك نیست وانسان از معرفت وادراك آن قاصر است وبر فرض اینکه انسان آن چیزرا ادراك کند آنگاه نمی تواند این‌معرفت وادراك خود بدیگران ابلاغ وافاضه نماید(۴) شکاکان بر آنند که معرفت حقایق اشیاء از توان انسان بیرون است پیرون (۵) موسس‌مکتب شك اظهار می کرد که انسان در باب حقیقت اشیا سخت جاهل است پس باید در بارهٔ اشیا از اظهار حکم‌قطعی ورأی جزمی خود داری کندوامور را باشك وتردید تلقی نماید ازینرو پیروان وی درباره چیزی نمی گفتند «حق همین است» بلکه میگفتند«چنان‌می نماید» و«چنین‌احتمال می‌رود»فی‌المثل شکاك می بیند که این کاغذ سفید است اما بطور قطع وجزم نمیگوید که سفید است (٦) در برابر مکتب سفسطه‌وشك «جزمیون» واربابِ‌یقین قرار دارند این طایفه‌معتقداند که‌حقیقتی خارج‌از ذهن انسان وجود دارد وانسان بر ادراك حقیقت واکتساب‌علم یقینی قادر است و ممکن است به معرفت صحیح اشیا نایل شود یعنی علم‌مطابق باواقع پیدا کند (۷) اصحاب یقین علی‌الرغم گفته شاعر که:

مااز آغاز وز انجام جهان بیخبریم
اول و آخراین کهنه کتاب افتاده است

می خواهند صفحه اول و آخر کتاب آفرینش را بدست دهند و

---

(۱) Protagoras ۴۸۰ـ۴۱۰ق.م
(۲) رك: قصة الفلسفة الیونانیه ۱۰۲ فجر الفلسفة الیونانیه ۲٦۵
(۳) Gorgias ۴۸۰ـ۳۷۵ ق م
(٤) رك : تاریخ الفلسفة الیونانیه ٤٨
(۵) Pyrrho ۳٦۵ ـ ۲۷۵ ق.م
(٦) رك: قصة الفلسفة الیونانیه ۳۲۱ العقل والوجود ۵۵
(۷) رك: اسس الفلسفة ۲۲۷

از آغاز وانجام جهان آنسان که هست آگاه شوند. برخلاف شاعر که پیوسته در بزم دوستان از زلف وخال «شاهد» وشور نشهٔ «می» گفتگو می کند و «راز دهر» کمتر می جوید، ارباب مکتب یقین بر آنند که معمای «وجود» را بانیروی برهان واستدلال بکشایند. پیشوایان مکتب یقین در یونان سقراط وافلاطون وارسطو بودند این سه فیلسوف بزرگ باکوشش هرچه تمامتر افکار گمراه کننده سوفسطائیان را مورد نقد قرار داده‌اند که در محلش مسطور است وذکرش در اینجا منظور نیست اما فرزانگان اسلام اعم از فیلسوف، متکلم و عارف همه از هوا خواهان مکتب یقین هستند تا آنجا که فیلسوف ما ابن سینای بلخی فلسفه را در برابر سفسطه وفیلسوف را دربرابر سوفسطائی قرار میدهد وسوفسطائیان را ازحریم فلسفه میراند زیرا بعقیدهٔ او فیلسوف کسی را گویند که طالب معرفت حقایق اشیاء باشد درحالیکه سوفسطائی بحکمت تظاهر می کند وبحقیقتی اقرار ندارد (۱) و به تعبیر جامی «از خرد بیخبر است (۲) فیلسوف وعارف اگرچه هر دو از اصحاب یقین اند لیکن در طریق معرفت اشیاء چنانکه سپستر گفته خواهد شد، بایکدیگر اختلاف دارند.

عارف بزرگوار ما جامی نیز از زمرهٔ ارباب یقین است وی عاشق دلباختهٔ حقیقت بود، روی دل از هرجهتی بازداشت از جملهٔ جهانیان خود را یکسو کرد ویکروی بسوی حقیقت شتافت دران راهی که در جهت مخالف حقیقت بود قدم نگذاشت سرانجام او را ازخود بیخود ساختند ودر راه طلب محرم رازش کردند وبکوی عرفانش راه دادند. جامی بادل پاك وجان آگاه وآه شب وگریه سحرگاه در جستجوی حقیقت بود آنگاه که با خداوند خلوت می کرد وبراز ونیاز می پرداخت از وی می خواست که اورا بحقیقت اشیاء آنسان که هست آشنا سازد: «الهی الهی خلصنا عن الاشتغال بالملاهی وارنا حقایق

---

(۱) رك: الاشارات والتنبیهات ۱ر ۲۷٤ـ الشفاء: بخش منطق البرهان ۱٦٦ـ الشفاء بخش الیهات ۱ر۱٦۱

(۲) رك: لوائح ۲۰ مقصود ما این بیت است: سوفسطائی که ازخرد بیخبراست گوید عالم خیالی اندر گذر است.

الاشیاء(۱) کما هی غشاوهٔ غفلت از بصر بصیرت ما بکشای، وهر چیز را چنانکه هست بما بنمای، نیستی را در صورت هستی بما جلوه مده واز نیستی بر جمال هستی پرده منه، این صور خیالی را آئینهٔ تجلیات جمال خود کن نه علت حجاب ودوری، واین نقوش وهمی را سرمایه دانایی وبینایی ما گردان نه آلت جهالت وکوری محرومی ومهجوری ماهم از ماست ما را باما مگذار وما را از ما رهائی کرامت کن و با خود آشنائی ارزانی دار:

یارب دل پاك وجان آگاهم ده
آه شب و گریه سحر گاهم ده
در راه خود اول زخودم بیخود کن
آنگه بیخود زخود بخود راهم ده (۲)

اکنون لازم است که سند ومدرك جامی را در اثبات حقایق وراهی را که در معرفت حقایق اختیار کرده مورد برسی قرار دهیم

حجت جامی در اثبات حقایق

هر علمی یك سلسله از مسایل خاصی را مورد بحث وگفتگو قرار میدهد ودر اثبات آن مسایل به سند و حجتی که صحت ودرستی آن مورد اتفاق وقبول طرفداران آن علم است اتکاء میکنند. فی المثل سند ومدرك ونقطه اتکاء در «نحو» ودستور زبان اقوال فصحاء وسخنوران است که نحویان در اثبات ودرستی قواعد خود به گفته های آنان استشهاد میکنند. جامی که یکی از نحویان ماهر وچیره دست است همواره در کتاب (الفوائد الضیائیه) معروف (بشرح ملا جامی) در اثبات مطالب به اقوال شاعران و فصیحان عرب استدلال مینماید مثلاً در شرح کلام ابن حاجب که در باب «غیر منصرف» گوید: «ویجوز صرفه للضرورة» یعنی جایز است که که از جهت ضرورت اسم غیر منصرف را در حکم منصرف قرار دهیم

---

(۱) جمله «وارنا حقائق الاشیاء کما هی» مأخوذ از این دعای حضرت رسول صلی الله علیه وسلم است که فرمود: «رب ارنی الاشیاء کما هی» واز جملهٔ علماء صدر المتالهین شیرازی این دعا را به آن حضرت نسبت داده. رك: تعلیقه صدرا بر الهیات الشفاء ۱۵
(۲) رك: لوائح ۳

وکسره وتنوین را در آن داخل سازیم. جامی میگوید: مقصود از ضرورت ضرورت وزن شعر یا رعایت قافیه است زیرا چون غیر منصرف در شعر واقع شود در بسا اوقات از جهت منع صرف آن انکساری در شعر رخ میدهد که آن را از وزن بیرون میکند یا ازحافی در آن واقع میشود که شعر را از سلاست خارج مینماید. در اینجا جامی این دو بیت را نقل میکند:

صبت علی مصائب لو انها | صبت علی الایام صرن لیالیا(۱)
اعد ذکر نعمان لنا ان ذکره | هو المسك ما کررته یتضوع(۲)

در بیت نخستین اگر کلمه «مصائب» بدون تنوین خوانده شود خلل در وزن بیت رخ میدهد و در بیت دوم کلمه «نعمان» اگر بدون تنوین بصورت فتح خوانده شود وزن باستقامت خود باقی میماند لکن زحافی در شعر واقع میشود که آنرا از سلاست خارج مینماید کما یحکم به سلامة الطبع اما ضرورتی که از جهت رعایت قافیه واقع میشود در این شعر آمده:

سلام علی خیر الانام وسید | حبیب اله العالمین محمد
بشیر نذیر هاشمی مکرم | عطوف رؤف من یسمی باحمد (۳)

در این بیت کلمه «احمد» اگر بفتح خوانده شود در وزن خللی رخ نمیدهد لکن قافیه مختل میشود زیرا حرف روی در سایر ابیات دال مکسوره است. (۴) در اینجا دیدیم که جامی در اثبات یکی از قواعد نحو به گفته سخنوران عرب اتکاء کرد.

---

(۱) یعنی برمن مصیبت های چند فرو ریخت که اگر آن مصائب بر روز ها وارد میشد مبدل به شب میگشتند.

(۲) «برای ما یاد نعمان را مکرر کن که یاد او مشك است هر قدر مکرر کنی بویش بهتر میشود.»

(۳) سلام بر بهترین خلایق و بزرگواری که دوست خداوند عالمیان است محمد ومژده دهنده وترساننده است مرد ما نرا ومنسوب است به هاشم ومکرم د بسیار صاحب شفقت ورحمت است بر بندگان خدا وکسی است که به احمد موسوم است.

(٤) رك: الفوائد الضیائیة ۳۵ جامی گویندگان این ابیات را نام نبرده است

فرزانگان اسلام ازسندوحجتی که در علوم مختلف بکار میرود به «مبادی تعبیر کرده اند

چنانکه فیلسوف ما گوید: «هرعلمی دارای مبادی و مسایل است ومبادی عبارت است از حدود ومقدماتی که قیاسات علم از آن تالیف وفراهم میشود» (۱) باید گفت که صحت ودرستی مبادی هرعلمی مورد اتفاق و تسلیم هواخواهان آن علم است و به همین جهت مسایل آن علم را بر آن مبادی مبتنی می‌سازند و بدان مراجعه میکنند واز آن قیاسات ودلایل تالیف و ترکیب مینمایند (۲)

پس با قبول این اصل کلی، علم عرفان وتصوف ازین حکم مستثنی نتواند بود ... ولا محاله در اینجا در برابر چنین پرسشی قرار میگیریم که سند وحجت جامی واستاد او ابن عربی در اثبات مسایل عرفانی چیست ؟ پاسخش اینست که نقطه اتکاء جامی وابن عربی وبه تعبیر دیگر مدرک وحجت این دو عارف بزرگ در مسایل تصوف وعرفان «کشف» است ، چنانکه ابن عربی وجامی غالب حقایق ومسایل ژرف عرفان را بکشف مستند میسازند مثلاً ابن عربی در آغاز «فصوص» در حالیکه اشارت به یکی از مسایل دقیق عرفان میکند میگوید : «این امر را عقل بطریق نظر فکری در نمی یابد بلکه این قسم ادراک فقط از کشف الهی دست میدهد» (۳) و در هنگام گفتگو از نظریه «آفرینش نو» میگوید: «... اما اهل کشف می بینند که خداوند در هر دمی تجلی میکند و تجلی مکرر نمیشود ...» (۴) جامی در رسالهٔ (الدرة الفاخره) پس از ذکر عقاید متکلمین و فلاسفه

---

(۱) رک: الاشارات والتنبیهات ۱ر۲۷۸ محقق طوسی در شرح این عبارت شیخ الرئیس میگوید: «مبادی اموریست که علم بر آن مبتنی میشود» (رک: شرح اشارات ۱)

(۲) صدرالدین قونوی: اعجاز البیان ۱۱

(۳) رک فصوص الحکم ۱۰۴۹ اصل عبارت اینست: «وهذا لا یعرفه عقل بطریق نظر فکری بل هذا الفن من الادراک لا یکون الاعن کشف الهی »

(٤) رک: فصوص الحکم ۱۲٦ اصل عبارت اینست :» اما اهل الکشف فانهم یرون ان الله یتجلی فی کل نفس ولا یکرر التجلی»

دربارهٔ «وجود» بعقیدهٔ عرفا درباب «وحدت وجود» اشارت میکنند ومیگوید: «... سند ومدرك صوفیه در بارهٔ آنچه که بدان عقیده دارند کشف وعیان است نه نظر و برهان ...» (۱) وی آنجا که راجع باتحاد وجود واجب باحقیقتش گفتگو میکند گوید: «... واین را حواله به کشف صریح وذوق صحیح میکنند واین طورست وراء طور عقل ...» (۲) ودر جای دیگر «کشف» را «معرف» میداند ومیگوید:

طویل الذیل طوماریست شرح عشق نادانی
که در عمر ابد نتوان رسانیدن بپایانش
تصور کی توان کرد از کسی تصدیق این معنی
اگر نبود معرف «کشف» وحجت ذوق وجدانش (۳)

پس آنسان که جامی در مسایل «نحو» به آیات قرانی ویا گفته های فصحاء استشهاد مینماید در حقایق عرفان به «کشف» استناد واتکاء میکند. اگر در قلمرو فلسفه «مبدأ عدم تناقض» «مبدأ المبادی» است. ودر باب نظر انکار آن را مساوی باانکار فلسفه میدانند (۴)، در مکتب عرفان جامی واستادش ابن عربی «کشف» مبدأ المبادی عرفان است تا آنجا که انکار این مبدأ وسند مستلزم انکار تمام مسایل تصوف است ازینرو کسانیکه بکشف صوفی معتقد نیستند نتایج آن را نیز قبول نمیکنند.

در اینجا ممکن است کسی از ما بپرسد که «کشف» چیست؟ وچگونه میتوان به آن نایل شد؟ نگارنده قبل از آنکه جواب جامی و عرفای دیگر را ازاین پرسش نقل کند، مناسب میداند که در بارهٔ

---

(۱) رك: الدرة الفاخرة ۲۵۳ اصل عبارت: «ثم ان مستند الصوفیه فیماذهبوا الیه هو الکشف والعیان لا النظر والبرهان»

(۲) رك: نقد النصوص نسخه خطی متعلق بکتابخانه دانشمند بزرگوار جناب استاد خلیلی ادامه الله بطول بقاءه. نسخهٔ چاپی ۵

(۳) رك: دیوان جامی نسخه خطی متعلق به فاضل محترم آقای رضوی عضو انجمن تاریخ. این نسخه در ۱۱۰۳ ه کتابت شده

(۴) رك: شرح منظومه ۸

طرق معرفت بطور اجمال گفتگو نماید زیرا در پرتو این بحث راهی که در شناخت حقایق اشیاء مختار ومورد پسند جامی است و بعقیدهٔ وی آن راه منتهی به معرفت حقیقت میشود کاملا از طرق دیگر امتیاز می یابد.

طریق معرفت:

این مساله که راه اصول علم ومعرفت چیست؟ و بعبارت دیگر از چه راهی انسان میتواند به معرفت یقینی نایل شود در فلسفهٔ قدیم وجدید مورد گفتگو بوده و دامنه این بحث تا روزگار ما کشیده شده است . دانشمندان اسلام طریق معرفت را به «نظر» و «کشف» منحصر میدانستند و میگفتند معرفت رادوراه هست: یکی طریق اهل نظر واستدلال ودیگری راه اصحاب ریاضت ومجاهدت . سالکان طریق نخستین اگر درشیوهٔ بحث وتحقیق خود ملتزم به ملل وشرایع بودند، متکلمانند واگر درافکار وآراء خود فقط به برهان ونظر اتکا کردند مشائیانند . رهروان طریق دوم اگر مطابق به احکام شرع بریاضت وتصفیه باطن پرداختند صوفیانند واگر چنین نبودند اشراقیان اند . (۱)

اما درفلسفه جدید مکاتب معرفت را بگونه دیگر تقسیم کرده اند که با طبقه بندی دانشمندان اسلام که در بالا مذکور افتاد تفاوت دارد وآن تقسیم اینست :

اول, مکتب عقلی (۲)

راه معرفت در این مکتب متکی بر حواس نیست زیرا حواس گاهی خطامیکندو گاهی بصواب منجر میشود از نیروآن شایستگی راندارد که اساس وسر چشمهٔ معرفت باشد بنا براین عقلیون عقیده دارند که «عقل» مصدر وسرچشمهٔ یقینی است و هر معرفت حقیقی که دارای وصف « ضرورت» و«تعمیم» باشد ازعقل تراوش میکند . مقصود عقیلون ازضرورت وتعمیم آنست که احکام وقضایای عقلی پیوسته

(۱) رك : کشف الظنون ۱ ر۴۴۳ ـ ۴۴۵ ـشرح اسرارمثنوی ۲۳۵.

Rationalism (۲)

وبالضرورة صادق است یعنی صدق آنها دائمی وضروریست نه اینکه در یك آن صادق ودرآن دیگر کاذب باشد. وتغییر درازمنه وامکنه واحوال درصدق قضایای عقلی دخالت ندارد فی المثل هرگا بگوئیم (۱) بزرگتراست از(ب) و (ب) بزرگتراست از(ج) نتیجه میشود که (۱) بزرگتر است از (ج) این نتیجه وحکم دائما وضرورة در هر مکان و زمانی صادق است. پس این وصف ضرورت وتعمیم از ناحیهٔ عقل است نه حس، ازینرو قضایای عقلی با این دووصف از احکام حسی امتیاز پیدا میکنند. ارباب مکتب عقلی اتفاق دارند که قوهٔ عقلی بحسب فطرت در تمام افراد انسان موجود است وبقول دکارت پدر مکتب عقلی «عقل بهترین چیزیست که درمیان مردم یکسان تقسیم شده است»(۱) ودرعقل مبادی فطریه واولیه ای وجود دارد که قطعاً مسبوق به تجربه نیست همچون «مبدأ ذاتیت» و «مبدا عدم تناقض» و اولیات ریاضی وبدیهیات منطقی. این مبادی عقلی ازیکسو ثابت و تغییر ناپذیرند و از سوی دیگر فطری نیز هستند بدین معنی که از تجربه بدست نیامده ودرعقل هرانسانی از آغاز ولادت موجود بوده اند ودراثر تغییر زمان ومکان واختلاف ظروف واحوال مختلف نمی شوند ازینرو درهرزمان ومکانی بالضرورة صادق هستند. امافکاریکه ازطریق تجربه بدست می آید درنظر عقلیون ظنی است و اعتماد را نشاید(۲) طرفداران مشهور وصاحب نظر مکتب عقلی درفلسفهٔ جدید عبارت اند ازدکارت(۳) سپنوزا (۴) ولایب نیتس (۵) که شرح عقیدهٔ آنان ازعهدهٔ این مقال خارج است.

دوم مکتب تجربی(۶).

طریق معرفت درنزدهوا خواهان این مکتب تجارب حسی است

---

(۱) دکارت. مقالة الطریقة ترجمه دکتور جمیل صلیبا ۵۷ (۲) دکتور توفیق الطویل: اسس الفلسفه ۲۶۷ - ۲۶۹ (۳) Descartes ۱۵۹۶ - ۱۶۵۰ (٤) Spinoza ۱۶۳۲ - ۱۶۷۷ (۵) Leibnitz ۱۶٤۱ - ۱۷۱۶ (٦) Empiricism

و از آن جا که این مکتب ادراك حسی را اصل وسرچشمه دانش ومعرفت میدانند به« مکتب حسی» (۱) نیز نامبردار است بعقیدهٔ تجربیون عقل قبل از تجربه همچون صفحهٔ سفید و بی نقش است. وتجربه قلم در دست دارد و معانی و صور را بر آن می نویسد چون روزنهٔ حواس مسدود گردد معرفت نابود میشود ازینرو درعقل فکر واندیشه‌ای ظهور نمیکند مگر وقتی که مسبوق به ادراکات حسی باشد. جان لوك (۲) سردسته تجربیون بدین جمله که ضرب المثل لاتینی است استشها دمیکرد ومیگفت : «درعقل چیزی نیست که قبل از آن درحس وجود نداشته باشد» (۳) بعضی از پیروان این مکتب تا آنجا غلو کرده اند که وجود عقل را مورد انکار قرار داده وفقط بحس ایمان آورده اند (۴) تجربیون برخلاف ارباب عقل که قابل به مبادی فطریه واولیه بودند و مبدأ عدم تناقض وجز آنرا ازهمین قبیل میدانستند عقیده‌دارند که مصدر تمام قضایا علی السویه تجربه است. لکن این جماعت نیز دریافتند که عقل به ضرورت صدق بعضی از قضایا حکم میکنند که از آن جمله قانون علیت است که « هرمعلولی لابد علتی دارد ویا اینکه هیچ معلولی بدون علت نیست» عقلیون این قانون را همچون قانون تناقض درمنطق از بدیهیات اولیه عقل میشمارند. اما تجربیون بازگشت قانون علیت را به تجربه میدانند ودر نظر آنان درمیان قانون علیت وقوانین استقرائی دیگر دراین امر تفاوتی وجود ندارد. اما اگر از تجربیون بپرسیم که قانون علیت ازقوانین استقرائی دیگر چرا بدینگونه امتیاز یافت که عقل فی نفسه آنرا تصدیق کند درحالیکه تمام قضایای استقرائی ظنی است ؟

سر این نکته در نظر هیوم (۵) - که از اوجون ایستوارت میل (۶) این اندیشه را اخذ کرد- همان ارتباط نیرومندیست که در اثر قانون تداعی معانی درمیان اندیشهٔ علت ومعلول استقرار یافته . زیرا مردم در تمام ادوار وعصور اشیائی را بحیث معلول وامور دیگر را

---

(۱) Sensualism (۲) Johnlocke ۱۶۳۲-۱۷۰۴ (۳) ازوالد کولپه : المدخل الی الفلسفة ۴۰ تعریب ابوالعلاء عفیفی (۴) دکتور توفیق الطویل : اسس الفلسفة ۲۷۴

(۵) Hume ۱۷۱۱ - ۱۷۷۶ ، (۶) J.S,Mill ۱۸۰۶ - ۱۸۷۳

علت آن‌ها شناخته اند وامور اول را بدوم ارتباط داده‌اند .

از پنر واند یشهٔ علت با اند یشهٔ معلول پیوستگی یافت واقتران آند و از قبیل اقتران متضا یفین است که یکی بدون اضافت بدیگری قابل فهم نیست . پس این رابطه قوی و نا گسستنی که دراثر تجربه بدست آمده چیز یست که در قانون علیت به‌ضرورت نام برداراست وهمین است معنای ضروری بودن قانون علیت نه آن‌طوریکه عقلیون میگویند عقل بحکم فطرت بداهت و یقینی بودن آنرا ادراک میکند بلکه تجربه قانون علیت را نیرو بخشیده ودر میان دوطرف آن که عبارت است ازعلت و معلول پیوند نا گسستنی برقرار ساخته . هیوم و میل قوانین دیگر را که عقلیون ضروری و یقینی میدانند، نیز به‌همین طریق تفسیر وتوجیه کرده‌اند(۱) خلاصه آن که بعقیده ارباب حس افکاری را که نمیتوان باصول اولیه آن که‌عبارت از انطباعات حسی است باز گرداند باید آن‌ها را درشمار اند یشه‌های باطل وبیهوده‌جای داد (۲)

سوم مکتب نقدی (۳)

این مکتب میخواهد که‌درمیان مکتب عقلی ومکتب تجربی وجه جامعی بر قرار سازد .

بعقیدهٔ نقدیون علم ومعرفت وقتی حاصل میشود که‌دوعامل باهم اجتماع کنند یکی عامل صوری که‌مرجع آن خودعقل است ودیگری عامل مادی که‌از ادراکات حسی بوجود می آید و با فقدان یکی از این دوعامل وجودعلم حقیقی محال است .

درنظر نقدیون قطعا ممکن نیست که از طریق عقل صرف بحقایقی که واجدارزشی علمی باشد دست یافت (۴) بعقیدهٔ کانت (۵) مؤسس این مکتب شک نیست که آغاز علم انسان ازحس است که‌صورتهائی از اشیأ

(۱) از والد کولپه: المدخل الی الفلسفهٔ ۲۷۵ تعریب دکتور ابو العلا عفیفی
(۲) المحاضرات العامه ۸۸/۱ خطابه سیدابو المجد (۳) Criticism
(٤) المدخل الی الفلسفه ۲۷۰ (٥) Kant ۱۷۲٤-۱۸۰٤

در ذهن نقش میکند وقوه عقلی را بر می انگیزد تا آن صور را بهم بسنجد ووصل وفصل کند ودر آنها عمل نماید و بدینوسیله معرفت اشیاء از آن حاصل گردد . پس در اینکه نخستین وسیله علم برای انسان تجربه است که به حس وشهود حاصل میشود حرفی نیست ولیکن چون درست تامل شود دانسته میشود که علم انسان تنها به وسیلهٔ حس نیست و ذهن در کسب معلومات بر تاثراتی که از راه حس باو میرسد از خود نیز چیزی می افزاید زیرا اگر ذهن ازخود مایه نداشته باشد که تاثیرات وارده ومحسوسات خودرا به آن مایه بپرورد، محسوسات به مرتبه علم نمی رسد ومعرفتی برای انسان حاصل نمی شود (۱) پس در نظر کانت معرفت از اجتماع تجارب حسی و مبادی عقلی حاصل میشود وقتی ادراکات حسی در محیط عقل وارد شد عقل آنها را نظم ونسق میدهد ووصل وفصل میکند دراین صورت هر جزئی از معرفت انسان در مضمون خود بر تجربه حسی و در قالب خود بر فطرت عقل متکی است بدین ترتیب میتوان گفت که هر جزئی از معرفت انسان در آن واحد هم حسی است و هم عقلی (۲) اما این نکته را نباید از نظر دور داشت که در مکتب کانت هر معرفتی که از عقل خالص تراوش کند ظاهری ست وحقیقت را فقط در محیط تجربه میتوان یافت زیرا در نظر وی وظیفه معانی ومبادی عقل توحید تجربه است (۳)

چهارم مکتب عرفان وتصوف (۴)

راهی که صوفیه درباب معرفت می پیمایند کاملا با طرقی که در بالا ذکر شد اختلاف دارد: اگر در نزد تجربیون وسیله معرفت حواس ودر نظر عقلیون عقل و در مکتب نقدیون هم حواس وهم عقل است در مکتب صوفی که عارف بزرگوار ما جامی از ائمه آن مکتب است وسیله معرفت طوریست وراء طور حس وعقل . پس آن طریق روشن و راست که سالك را به گوهر تابناك حقیقت می رساند بعقیده «اهل تحقیق» «ذوق ووجدان» یا «کشف وعیان» است و فقط از همین راه

---

(۱) فروغی: سیر حکمت دراروپا ۲/۲۳ (۲) المحاضرات العامه ۱/۸۹

(۳) یوسف کرم: تاریخ الفلسفة الحدیثه ۲۱۱

(٤) رك : الفتوحات المكية ۲ر۲۹

می توان به علم یقینی نایل آمد. جامی آنسان که طریق نظر واستدلال را که در روزگارش رهروانی داشت، ناقص ومردود می دانست اگر در این عصر می زیست طریق تجربه و حس را بطور اولی تخطئه می کرد. به عقیده ابن عربی مسایل بسیاریست که نمی توان از طریق نظر وفکر بدانها پاسخ گفت وبعبارت دیگر جواب آن ها ازطریق اندیشه وتعقل ممکن نیست و باید پاسخ هر یك را از تجلی الهی به دست داد (۱) وی در بارهٔ مطالبی که در تصانیف خود آورده میگوید: «تمام مطالبی را که در آثار خود آورده ام از روی فکر و رویت نبوده است بلکه از ملك الهام در دلم القاء و افاضه شده» (۳) و باز گوید: «کلیه مطالبی را که نوشته ام ومی نویسم از املاء الهی و القاء ربانی یا نفس روحانی در روع کیانی بوده است» (۴) «بحمدالله اعتماد ما در تمام اقوال فقط بر چیزیست که آن را خداوند در دلهای ما القاء فرموده است» (۴) «علوم ما واصحاب ما از طریق فکر و اندیشه نیست بلکه ازفیض الهی است» (۵). جامی خودراتر جمان اصحاب ذوق و کشف می داند ومطالبی را که در «لوائح» آورده معتقد است که این مطالب برلوح اسرار ارباب عرفان واصحاب ذوق ووجدان تابیده است چنانکه گوید: «این رساله ایست مسمی به لوائح در بیان معارف ومعانی که برالواح واسرار ارواح ارباب عرفان واصحاب ذوق ووجدان لائح گشته بعبارات لائقه واشارات رائقه متوقع که وجود متصدی این بیان را در میان نه بینند وبر بساط اعتراض وسماط اعتراض نه نشینند چه او را دراین گفتگوی نصیبی جز منصب ترجمانی نیست و بهرهٔ غیر از شیوهٔ سخن رانی نه. .» (٦). وی همچنان مطالبی را که در لوائح مندرج ساخته بدانها عنوان «لامعه» داده است: «تنبیهاً علی انها من لوامع انوارالکشف والشهود علی قلوب ارباب الذوق والوجود» اگر ابن عربی ادعا می کند که مطالب خود را مستقیماً از ملك الهام

(۱) رك: باب ۳۳٦ فتوحات بحواله الیواقیت والجواهر ۱ر۲۵

(۲) باب ۳۷۳ فتوحات بحواله الیواقیت والجواهر ۱ر۲۵

(٤-۵) ایضا ۱ر۲۵ (٦) لوائح ۳

گرفته، پیرو وشاگرد ارادت مند او جامی هضمالنفسه یابمنظور بیان واقعیت خود را در میان نمی بیند و بهره خویش را در گفتار و وظیفه اش را در ترجمانی «حدیث عالی‌مسندان» و سفتن گهرروشن خردان منحصر میداند:

من هیچم و کم ز هیچ هم بسیاری
از هیچ و کم از هیچ نیاید کاری
هر سر که ز اسرار حقیقت گویم
زانم نبود بهره به جز گفتاری(۱)

در عالم فقر بی نشانی اولی
در قصه عشق بی زبانی اولی
زان کس که نه اهل ذوق و اسرار بود
گفتن بطریق ترجمانی اولی (۲)

تا بدینجا بمکتب جامی تا حدی آشنا شدیم و دانستیم که وی از یکسو نقطهٔ اتکاء مسایل عرفانی «کشف» را میداند و از سوی دیگر معتقد است که از طریق «کشف» میتوان بحقیقت رسیدونیزاز کلمات ابن عربی وجامی دریافتیم که تمام مطالب و معارف در دلهای ارباب کشف لائح گشته است حالا در بیان حقیقت «دل» و «کشف» می پردازیم اگر مطلبی نا گفته مانده باشد در خلال این بحث روشن خواهدشد.

دل یامحل کشف والهام

ابن عربی‌مانند سایر صوفیه «دل» را«مشعرالهی»و«محل الهام»(۳) و افزار معرفت می داند و بعقیدهٔ او دل آلتی است که بوسیلهٔ آن عارف به خدا و اسرارالهی بلکه بهر چیزی که در تحت عنوان «علم باطن» داخل باشد، معرفت حاصل می کند پس دل ادات ادراك وذوق است نه مرکز عشق وعاطفه چه‌در نظر صوفیان مرکز عشق «روح» است اگرچه گاهی عشق را به «دل» نیز نسبت داده اند (۴)

---

(۱) لوائح ٤ (۲) ایضاً ٤
(۳) تفسیر قرآن ۱/۱٤۱ منسوب به ابن عربی
(٤) تعلیقات دکتور ابوالعلاء عفیفی بر فصوص الحکم ۱٤۰

مقصود ازدل در اینجا آن لحم صنوبری نیست که درطرف چپ سینه قرار دارد چنانکه امام غزالی گوید: «لفظ دل بردومعنی اطلاق میشود یکی آن گوشت صنوبری شکل که درطرف چپ سینه جای دارد. واین دل در بهایم بلکه در مردگان نیزموجود است . و از عالم ملك و شهادت میباشد زیرا چار پایان آن را بچشم می بینند چه رسد به اولاد آدم و دیگری آن لطیفهٔ ربانی وروحانی است که با این قلب جسمانی به نحوی ارتباط وتعلق دارد واین لطیفه حقیقت انسان است ودر وجود انسان مدرك، عالم، عارف، مخاطب، معاقب ومعاتب همو ست»(۱) ابن عربی میگوید مراد ازدل در اصطلاح ار باب تصوف آن چیز یست که در اصطلاح اصحاب نظر از آن به نفس ناطقه عبارت میشود (۲) اما درباره ارتباط و پیوند این دل که . (۳)

---

(۱) احیاء علوم الدین ۳ر۳ (۲) تفسیر قرآن ۱ر۲۶

(۳) سهروردی درباب پیوند دل صنوبری باقلب حقیقی در کتاب عوارف المعارف صفحه ۲۱۷ ـ مطالبی آورده که ذکرش با اختصار در اینجا مناسب مینماید « باید دانست که روح انسانی علوی سماوی از عالم امر و روح حیوانی بشری ازعالم خلق است ، روح حیوانی بشری محل ومورد روح علویست و روح حیوانی جسمانی ولطیف وحامل قوه حس و حرکت بوده از قلب منبعث میشود ، مقصود از قلب دراینجا همان عضویست که دارای شکل معروف است ، و در طرف چپ جسم قرار دارد ، و در تجا و یف عروق انتشار می یابد و این روح در سایر حیوانات نیز موجود است و ازوی نیرو های حواس افاضه میشود سنت الٰهی قوام اورا در غالب اوقات بهغذا منوط ساخته از جهت ورود روح انسانی علوی براین روح ، روح حیوانی جنس دیگر گردید وبا ارواح حیوانات مباین شد و صفت دیگری کسب کرد و درنتیجه نفس و محل نطق و الهام گردید . خدا فرماید: « و نفس وما سواها فالهمها فجورها وتقواها » تسویت نفس بسبب ورود روح انسانی براو وجدانی او ازجنس ارواح حیوانات بود .

پس دراثر آفرینش خداوند نفس از روح علوی نشأت کرد. پیدایش نفس، که عبارت از روح حیوانی انسان است ، از روح علوی درعالم امر همچون آفرینش حواء ازآدم است در عالم خلق پیوند وارتباطی درمیان آند وبدانسان که درمیان

(بقیه درصفحه ۱۶)

با آن دل جسمانی غزالی چنین گوید : «این لطیفه ربانی را باقلب جسمانی پیوندیست که عقول غالب مردم در ادراك وجه این پیوند متحیر است زیرا تعلق وی با آن قلب جسمانی به تعلق اعراض باجسام واوصاف به موصوفات یا ارتباط استعمال کننده آلت به آلت ومتمکن به مکان شباهت دارد» (۱) وابن عربی دل جسمانی و به تعبیر خودش «قلب صوری» را محل تعلق روح ببدن واتصال قلب حقیقی با بدن میداند (۲) بعقیده جامی نیز مراد از دل این پیکر مخروطی نیست بلکه دل صوری به منزله قفس ودل حقیقی همچون طوطی است که در آن مسکن گرفته و باید درمیان طوطی وقفس وشاه وخرگاه فرق گذاشت وبه عبارت دیگر این بیضه ناسوتی حامل آن شاهباز لاهوتی است :

نیست این پیکر مخروطی دل — بلکه هست این قفس وطوطی دل
گر تو طوطی زقفس نشناسی — بخدا ناس نئی نسناسی
دل شه خرگهیست این خرگاه — نام خرگه ننهد کس بر شاه
شه دگر باشد وخرگاه دگر — ترك خرگه کن و بر شاه نگر (۳)

---

(۱) احیاء علوم الدین ۳_۳ (۲) تفسیر قرآن کریم ۱_۱۲۱
(۳) رك : هفت اورنگ ۴۵۹

(بقیه پاورقی صفحه ۱۵)

آدم وحواء بود ، برقرار گردید وچنان شد که هریکی در اثر مفارقت دیگر ذایقه مرگ را می چشد خداوند فرماید : «وجعل منها زوجها لیسکن الیها» آدم بسوی حواء میل فرمود وروح انسانی علوی بسوی روح حیوانی و ازسکون روح بسوی نفس «دل» بوجود آمد مقصود از این دل لطیفه ایست که آن عضو صنوبری محل ویست بنابرین ، آن مضغة لحمیه ازعالم خلق واین لطیفه ربانیه از عالم امراست پیدایش قلب از روح ونفس درعالم امر به تکون ذریه ونسل ازآدم وحواء در عالم خلق شباهت دارد واگر مساکنت در میان زوجین یعنی روح ونفس نبودی «دل» ایجاد نشدی ... صدر المتالهین شیرازی نیز همین مطلب را از کتاب

دل تو بیضه ایست ناسوتی حامل شاهباز لاهوتی (۱)

آنسان که غزالی چارپایان راازدل صنوبری بهره مند میدانست جامی نیز میگوید: اگر مظهر اسرار آن دلی باشد که از «گل» فراهم شده خر هم واجد آنست:

دل اگراین مهره بود کز گل است فرق بدین مهره زخر مشکل است
لاف خرد مندی ازین مهره چند خر هم ازین مهره بود بهره مند
هر که بدین مهره چو خر دل نهاد در گرانمایه بخر مهره داد (۲)

عارف مادر جای دیگر در وصف دل حقیقی این دو بیت را نقل کرده است:

دل یکی منظریست ربانی خانهٔ دیو راچه دل خوانی
آن که دل نام کرده ای زمجاز رو به پیش سگان کوی انداز (۳)

روی همرفته از بیان سابق الذکر این نتیجه بدست آمد که به عقیده ارباب کشف مراد از «دل» همان منظر ربانی و لطیفه الهی است نه آن عضو صنوبری شکل و همین دل محل علم و معرفت است. وقتی که از علم و معرفت سخن میرود ما در برابر این سه کلمه: «عالم» «علم» و «معلوم» قرار می گیریم. به عقیده ابن عربی علم عبارت

---

(۱) هفت اورنگ ۲۳ (۲) رك: هفت اورنگ ۳۸۸ (۳) رك: نقد النصوص ۷۶

✲ عوارف المعارف نقل کرده ومیگوید که آن را در کتاب الطواسین والیواسین نیز دیده ایم (رك: اسفار اربعه جزء اول از سفر چهارم ۳۲۰) در کتاب مصباح الهدایة تالیف عزالدین محمود بن علی کاشانی (ص ۹۵-۹۶) نیز همین مطلب بطور اختصار مذکور است. ملاهادی سبزواری در شرح مثنوی (دفتر اول ص ۲۱) گوید: «... قلب در لسان عرفا لطیفه مجرده مدرکه کلیات وجزئیات است وچون درانقلابست هنوز، این لطیفه را قلب گویند ودر قرآن مجید تعبیر از روح به مصباح واز قلب بزجاجه وکوکب دری شده است بنابر بعض وجوه تأویل، عرفا که نفس را بمعنی زن وروح یاعقل را مرد بحسب معنی میدانند، قلب راهم ولد میگیرند چه از سکون روح بسوی نفس قلب معنوی در عالم امر متولد شد چنانکه از سکون آدم طبیعی بسوی حواء ذریه در عالم خلق متکون شدند»

است از تحصیل دل چیزی را بدانسان که درواقع و نفس الامر هست(۱) ومعلوم همان امر محصل است که دردل حصول یافته، عالم ودریابنده دل است و این دل آئینه ایست مصفا و روشن که معلومات درآن منعکس میشود(۲). ظاهراً چنان معلوم میشود که ابن عربی این مطلب را از غزالی گرفته باشد آنجا که گوید : « باید دانست محل علم دل است. مقصود ازدل همان لطیفه ایست که تمام جوارح انسان راتدبیر میکند. ومخدوم تمام اعضا است این لطیفه نسبت به حقایق معلومات همچون آئینه ایست نسبت به صور متلونات پس آنسان که متلون را صورتی است که مثال آن صورت درآئینه منعکس وحاصل میشود، هر معلومی را حقیقتی است که صورت آن حقیقت درمرآت قلب می تابد و درآن نقش می بندد و آنسان که آئینه چیزیست وصور اشخاص چیزی مغایر با آن، حصول مثال آنها درآئینه نیز چیزدیگر است یعنی دراینجا سه امر مغایر است همچنان درآن جا سه چیز است: یکی دل ودودیگر حقایق اشیا وسدیگر حصول وحضور نفس حقایق در قلب . بنا براین، عالم دل است که مثال حقیقت اشیاء دروی حاصل میشود ومعلوم عبارت است ازحصول مثال درآئینه ...» (۳) جامی به پیروی ازسلف صالح دل رامظهر اسرار ومطرح انوار میداند و گوید :

مظهر اسرار دل آمد نه دل مطرح انوار دل آمد نه دل (۴)

---

(۱) ابن عربی درضمن بیان مطلب بالا اعتراف میکند که تصور حقیقت علم بسیار مشکل است. بقول خواجه طوسی اقوال علما دربارهٔ ماهیت ادراك و علم مختلف است و بعضی آنرا ازتعریف بی نیاز دانسته اند (رك : شرح اشارات ۲-۳۳۷) قاضی عضدالدین ایجی آرد که : درباب علم سه مذهب وعقیده دردست است : مذهب اول تصور ماهیت علم را ضروری وبدیهی میداند واین مذهب امام رازی است. مذهب دوم که ازامام الحرمین وغزالی است برآنست که تصور حقیقت علم ضروری نیست بلکه نظری است ولی تحدیدش متعسر است مذهب سوم تصور ماهیت علم را نظری میداند ومیگوید که تعریف آن مشکل نیست وطرفداران این مذهب تعریفاتی برای آن ذکر کرده اند (شرح مواقف ۱ـ۶۲

(۲) رك. الفتوحات المکیة ۱ـ۹۱   (۳) رك : احیاء علوم الدین ۳ـ ۱۳

(۴) رك: هفت اورنگ . ۳۸۸

وی آنجا که از زبان پیر روشن ضمیر بخود خطاب میکند دل را به آئینه تشبیه کرده وگوید :

گفت که جامی مشو اندیشه ناك　　چون شدت آئینه اندیش پاك
باش همیشه زره دل به من　　آینه ات دار مقابل به من
تاز فروغ که زمن بر تو تافت　　دانش تو دید شود دید یافت(۱)

اگر غزالی و ابن عربی از دل به کلمه «عالم» تعبیر کرده اند جامی در این بیت از وی به «دانا» که تعبیر دیگری از «عالم» است عبارت کرده واورا در «دبستان خاموشی» طفل سبق خوان، خوانده است :

معلم کیست عشق و کنج خاموش دبستانش
سبق نادانی و دانا دلم طفل سبق خوانش(۲)

طهارت و پاکی دل:

اکنون باید این نکته را مورد توجه قرارداد که دل چگونه مظهر اسرار ومطرح انوار میگردد وحقیقت اشیاء در آن تجلی می کند .

ابن عربی عقیده دارد که هرگاه شخص مستعد به خلوت وذکر ملازمت کند ومحل را از اندیشه فارغ سازد ودرآستان پرورگارد خود فقیر وتهیدست بنشیند خداوند دانش وعلم بخود را با اسرار الهی و معارف ربانی بوی عنایت می نماید ؛ دراین هنگام علومی برای سالك دست میدهد که هر متکلمی وهر متفکری که فاقد آن حالت باشد از آن علوم آگاه نیست زیرا این علوم وراء اندیشه وفکر است.(۳) عارفان آنگاه که دل را ازغیر فارغ میسازند ودر بساط ادب ومراقبت وحضور درحال ذکر با حق تعالی می نشینند وبرای قبول فیض قلوب خویش را آماده میکنند خداوند آنان راتعلیم می فرماید پس معلم ایشان خداست وآنان ازاو دانش ومعرفت فرا میگیرند (۴) مقصود بایزید بسطامی همین بود آنجاکه گفت : «مردمان علم ازمردگان

(۱) رك : هفت اورنگ ۳۹۱　　(۲) دیوان جامی نسخه خطی
(۳) رك : الفتوحات المکیة ۱ـ۳۱　　(٤) رك : الفتوحات المکیة ۱ـ۸۹

گرفتند وما از زنده‌ای علم گرفتیم که هرگز نمیرد» (۱) پس برای آنکه دل مظهر اسرار گردد بایستی اورا از هرچیز حتی از شوائب افکار پاك کرد (۲) القاء علوم در دل مبتنی بر آنست که دل مستعد گردد واین استعداد وابسته به اختصاص الهی است (۳) دل همواره عرصه جدال عساکر حق وجنود شیطان است وهریك میخواهد بروی مسلط شود شیطان از چهار جهت بسوی انسان روی می آورد واورا به پیروی از شهوات دعوت میکند خداوند بانسان امر فرموده که باشیطان مجادله کند وجهات خود را حراثت نماید وراه دخول شیطان را مسدود سازد. پس اگر شیطان ازجلو به انسان حمله آورد واورا آدمی ازخود راند در این هنگام چون جانب الهی را برهوای خود برگزیده خداوند براو منت میگذارد و پاداش میدهد و«علوم نور» بروی عنایت می فرماید علوم نور بردوقسم است: علوم کشف وعلوم برهان (۴) بعقیده ابن عربی دل دراصل فطرت آئینه ایست مصفا وروشن ولی ممکن است بروی زنگی وکدورتی طاری شود بدین معنی که چون بعلم اسباب تعلق گرفت وازخدا باسباب مشغول شد این تعلق او باغیار همچون زنگی است بررخسار دل که مانع از تجلی حق بسوی وی می گردد در حالیکه حضرت الهی پیوسته درتجلی است وچون دل بغیر پرداخت از قبول تجلی باز می ماند (۵) عارف ما نیز مانند استاد خود ابن عربی وقتی جوهر دل را مظهر اسرار میداند که کاملا ازغیر فارغ باشد وازرنگ صور کائنات پاك گردد. وی به اولاد آدم چنین پند میدهد:

---

(۱) رك: تذکرة الاولیاء ۱-۱۷۰ اصل عبارت با یزیدرا ابن عربی درالفتوحات المکیه (۱-۳۱) چنین آورده است:

«اخذتم علمکم میتاعن میت و اخذ ناعلمنا عن الحی الذی لایموت»

(۲) الفتوحات ۱-۲۸۹ (۳) الفتوحات المکیة ۲ر۵۶۹ (٤) الفتوحات ۱-۱۵۸

(۵) رك: الفتوحات المکیة ۱ر۹۱ حجة الاسلام غزالی نیز معتقد است که کدورت وغبار معاصی صفا وجلاء دل را از میان میبرد و از ظهور حق دروی مانع میشود رك: احیا علوم الدین ۳-۱۳

ای بره دور ودرست آمده — وز کمرش پشت به پشت آمده
پشت وفا بر گهر او مکن — دست جفا در کمر او مکن
حیف بود صورت آدم ترا — معنی شیطان‌شده همدم ترا
اصل که معنی است چو بگذاشتی — دل بسوی فرع چرا داشتی
قدرشناس گهر خویش باش — صیرفی سیم وزر خویش باش
گر زر خالص شده ای خوش ترا — ورنه چه چاره است ز آتش ترا
آتشی از سوز طلب برفروز — هرغش وغلی که بیابی بسوز
جوهر دل را ز عرض پاك کن — چشم خرد را ز غرض پاك کن
دامن جان درکش از آلودگی — نیست در آلودگی آسودگی
بند ز تن بگسل و آزاده شو — نقش دوئی دور کن وساده شو
زاد مریدان ره آزادگیست — شیوهٔ آیینه دلان سادگیست
ساده‌دلی باش پسندیده ذات — پاك ز رنگ صور کائنات
تاچو ازین مرحله بیرون شوی — همنفس شاهد موزون شوی (۱)

وی خطاب بخود کرده گوید :

جامی ازین تیره دلان پیش باش — صیقلی آئینهٔ خویش باش
تاچو بتا بی رخ ازین تیره جای — یوسف غیب تو شود رونمای (۲)

اگر ابن عربی معتقد بود که علم باسباب مانند زنگ و غباریست در دل، جامی نیز جمع اسباب را دلیل تفرقه میخواند و تا انسان در تفرقه باشد در مذهب اهل جمع شرالناس است:

«تفرقه عبارت از آنست که دل را بواسطهٔ تعلق باموور متعدده پراگنده سازی وجمعیت آنکه از همه به مشاهدهٔ واحد پردازی جمعی گمان برند که جمعیت در جمع اسباب است در تفرقهٔ ابد ماندند وفرقهٔ بیقین دانستند که جمع اسباب از اسباب تفرقه است دست از همه افشاندند.

مادام که در تفرقهٔ وسواسی — درمذهب اهل جمع شرالناسی
والله که نهٔ ناس ولی نسناسی — نسناسی خود زجهل می نشناسی



ای سالك ره سخن زهر باب مگوی — جز راه وصول رب ارباب مپوی

(۱) هفت اورنگ : تحفة الاحرار ۳۹۸ (۲) ایضاً ۳۹۹

چون علت تفرقه است اسباب جهان　　جمعیت دل ز جمع اسباب مجوی(۱)

جامی در محل دیگر تربیت و پرورش دل را باین نکته خلاصه میکند که باید آنرا از نظر در غیر باز داشت و از هوا و هوس پاک ساخت و کاملا بخدا متوجه کرد. بعقیدهٔ او رهرو را می باید که پیوسته ناظر بجناب احدیت باشد و رقم نسیان و نیستی و فنا بر ناصیه جمیع مخلوقات در کشد:

سر مقصود را مراقبه کن　　نقد اوقات را محاسبه کن
باش در هر نفس ز اهل شعور　　که بغفلت گذشت یا بحضور
هرچه جز حق ز لوح دل بتراش　　بگذر از خلق و جمله حق را باش
رخت همت بخطه جان کش　　بر رخ غیر خط نسیان کش
در همه شغل باش واقف دل　　تا نگردد ز شغل دل غافل
دل تو بیضه ایست ناسوتی　　حامل شاهباز لاهوتی
گر ازو تربیت نگیری باز　　آید آن شاهباز در پرواز
ور تو در تربیت کنی تقصیر　　گردد از این، آن فسادپذیر
تربیت چیست آنکه بی گه و گاه　　داریش از نظر بغیر نگاه
بکسلی خویش از هوا و هوس　　روی او در خدای داری و بس(۲)

باز گوید:

چو پیوند با دوست میخواهی ای دل　　ز چیزی که جز اوست پیوند بگسل
مکن شهپر عرش پرواز خود را　　درین وحشت آباد آلودهٔ گل
ترا ذروه اوج عزت نشیمن　　تو خوش کرده در مرکز خاک منزل
ز آمیزش جسم و آویزش او　　چنان گشتی از جوهر خویش غافل
که جان را بصد فکرت از تن ندانی　　زهی فکر قاصر زهی جهل کامل
کمالات وهمی و راحات حسی　　میان تو و مقصد افتاده حایل(۳)

کوتاه سخن آنکه جامی به پیروی از ابن عربی و ارباب عرفان بر آنست که چون سالک به تخلیص و تجرید دل نایل آمد و او را از غبار تعلقات و زنگ معقولات و معلومات پاک ساخت و یکروی بسوی استاد ازل روی آورد و لوح دل را باچنان پاکیزگی بدست قدرت او سپرد در این حال شاهد غیب بی پرده درحریم دل او تجلی میکند

---

(۱) لوائح ٤-٥　　(۲) هفت اورنگی ۳۲　　(۳) دیوان نسخه خطی

وانوار حقیقت دروی می تابد، مظهر حقایق و مطرح اسرار میشود چنانکه گوید:

«عارفان چون باتجرد و تعریت کامل وستردن دل از تمام تعلقات کونیه وقوانین علمیه و وحدت عزیمت و دوام جمعیت بسوی جناب حق سبحانه روی آوردند و براین طریقت بدون فترت و پراگندگی خاطر وتشتت عزیمت مواظبت کردند خداوند نور کاشفی با یشان عنایت فرماید که در پرتو آن اشیاء را آنسان که هست می بینند واین نور در هنگام ظهور اطواری که وراء عقل است در باطن عارف ظاهر میشود. وجود این طور را نباید مستبعد دانست چه وراء عقل اطوار بسیار است که شمارهٔ آنرا جز خدا کسی نمیداند. نسبت عقل بسوی آن نور همچون نسبت وهم است بسوی عقل پس آنسان که عقل میتواند به صحت ودرستی اموری که وهم آنرا ادراك نکرده، مثلا مانند وجود موجودی که نه از عالم خارج ونه در آن داخل باشد، حکم کند همچنان ممکن است آن نور کاشف به صحت آنچه که از دایره ادارك عقل بیرون است، مانند وجود حقیقت مطلق و محیط که در تقید و تعین محصور و مقید نباشد، حکم نماید» (۱) مقصود از این نور کاشف، که عارف میتواند در پرتو آن حقایق اشیاء را مشاهده کند وپس از تصفیه باطن والتجاء وتوجه کامل بسوی حق، برای او دست میدهد همان علم کشفی وذوقی است که راه عارف را ازطریق فیلسوف امتیاز میدهد. در نظر ابن عربی علوم کشفی عبارت است از معارف الهی که برای عارف در هنگام تجلیات حق در مظاهر حاصل میشود (۲) بعبارت دیگر کشف دانشی است که برای عارف درهنگام توجه کامل بخدا دست میدهد واو آنرا در ذات خود می یابد. این علم قابل شبهه وترد ید نیست (۳) قیصری که از شارحان اندیشه ابن عربی است در تعریف کشف گوید: «کشف درلغت به معنای رفع حجاب است چنانکه گویند «کشفت المرأة وجهها» یعنی زن نقاب از چهره خود برداشت. ودر اصطلاح عبارت است از اطلاع وجودی یا شهودی از معانی

---

(۱) رك: الدرة الفاخرة ۲۵۵ (۲) رك: الفتوحات ملکیه ۱۵۸/۱

(۳) رك: الفتوحات ۳۱۹/۱

غیبیه وامور حقیقیه ای که در ماوراء حجاب قرار دارند »(۱) پس تاعارف در رفع حجاب نکوشد انوار حقیقت ومعانی غیبی منکشف نمیشود.

از بیان گذشته روشن شد که بعقیده عارف دل محل علم وتجلیگاه انوار حقیقت است و کشف فقط از طریق طهارت وتجرید دل دست میدهد.

در اینجا سوالی پیش می آید. که آیا رهرو ممکن است مستقلا و بدون توسل به مرشد کامل و مربی صاحبدل به تصفیه قلب بپردازد؟ پاسخ ارباب معرفت ازین پرسش آنست که سالك را پیر و مرشدی باید تا اورا رهبری کند مولانا جلال الدین بلخی درین باب گوید:

پیر را بگزین که بی پیر این سفر
هست بس پر آفت و خوف و خطر
پس رهی را که ندیدستی تو هیچ
هین مرو تنها ز رهبر سر مپیچ
هر که او بی مرشدی در راه شد
او ز غولان گمره و در چاه شد (۴)

وارث علوم ابن عربی صدرالدین قونوی اظهار میدارد که طریق کشف وعیان به تصفیه باطن والتجاء بسوی حق بستگی کامل دارد بدین معنی که سالك باید با تجرد تمام وپرداختن دل از تعلقات وعلوم ورسوم بسوی حق توجه کند وچون در آغاز کار استقلال انسان

---

(۱) رك : مطلع خصوص الکلم فی معانی فصوص الحکم ۲۸ . سید شریف گوید : الکشف فی اللغة رفع الحجاب و فی الاصطلاح هو الاطلاع علی ما وراء الحجاب من المعانی الغیبیه والامور الحقیقیه وجوداً وشهوداً)ـ رك : التعریفات ۱۲۳ـ راجع به مکاشفه وانواع آن باید به الفتوحات رجوع کرد.

(۲) مثنوی دفتر اول ۱٤٦

بدین امر متعذر است بروی واجب آمد تا از کاملان طریق حق که در لجهٔ وصول خوض کرده اند ودر اطلاع وآگاهی بروی سبقت گرفته اند مانند پیابران صلوات الله علیهم که خداوند ایشان را ترجمان امر ، اراده ، مظاهر علم وعنایت خود قرار داده است وکسانیکه در علم حال ومقام از زمره وارثان کامل آنان است. پیروی ومتابعت کنند باشد تا که خداوند نور کاشفی بروی جود وعنایت نماید که در پرتو آن اشیاء را چنانکه هست ببیند آنسان که این نور کاشف را بانبیا واتباع ایشان بخشیده بود (۱) جامی نیز معتقد است که دل در پهلوی صاحبدلان دل شود:

تا نکنی روی بدریا دلی
نبودت از گوهر دل حاصلی
تا نزنی خیمه به پهلوی پیر
همچو دل از وی نشوی بهره گیر
هست دلت بیضهٔ مرغ نکو
بی اثر جنبش و پرش در او
تا کی بجنبش رسد آنگه پرش
زیر پر پیر دهش پرورش
پیر که باشد شه کون ومکان
خواجه داد وستد کن فکان
تخت نشانی ز سر افگندگی
تاج سرش خاك در بندگی
تن شده چون موی ز بیم وامید
مو شده از ظلمت هستی سفید
چون مه نو لیك بجهد تمام
پشت دو تا کرده بخدمت قیام
جیب دلش مشرق انوار غیب
نور بکف کرده چو موسی زجیب
زندگی دل چو مسیح از دمش
سبزی جان چون خضر از مقدمش



(۱) اعجاز البیان ۲۱

طلعت او نور سعادت نشان
خلعت او دامن دولت کشان
علم یقین برده بچرخش علم
کشت وی از عین یقین دیده نم
سینهٔ پاکیزه اش از کبر و کین
حقهٔ پر گوهر حق الیقین
صحبتش اکسیر مس هر وجود
همتش ایثار کن بحر جود
جامی اگر نقد یقین بایدت
جدی وجهدی به ازین بایدت
پا بکش از هر چه زان گزیر
دامن اقبال چنین پیر گیر(۱)

وی در « سبحة الابرار » صراحة پرده از این سر بر میدارد که انسان نمیتواند مستقلا به تدبیر خرد دل را تربیت کند تا چراغی فرا راه خویش قرار دهد و آن چراغ روشن پر تو نور دل پیر است :

دل به تدبیر خرد نتوان یافت
بگذر از خود که بخود نتوان یافت
این که در پهلوی چپ میبینی
به اگر پهلو از و در چینی
سالها خون جگر باید خورد
خاك ره کحل بصر باید کرد
بو که از زنده دلی یابی بوی
بره زنده دلی آری روی
بچراغی چه شوی رو براه
که کند دو دویت خانه سیاه
چو چراغی که نباشد دودش
رهنما ساز سوی مقصودش

(۱) هفت اورنگ : تحفة الاحرار ۳۸۹

پسر تو نور دل پسیر ست آن
که چو خورشید جهانگیر ست آن
دیده بیننند از ان نور فراز
دستی خویش در آن نور بیاز (۱)

سپس جامی داستان عین‌القضاة همدانی را که تا به صحبت احمد غزالی نشتافت سررشته این کار نیافت » و در ره عشق صاحبدل نشد در قالب عبارات شیوا چنین آورده است:

مردم دیده صاحب خردان
بحر دانش همه بین و همدان
بسکه در مدرسه ها رنج علوم
برد شد حاصل او گنج علوم
لیک از ان گنج بجز رنج ندید
بوی از سر حقیقت نشنید
روی همت به صفا کیشان کرد
کسب علم از کتب ایشان کرد
گرچه عمری بسر آن راه سپرد
ره از ان نیز بمقصود نبرد
در ره عشق نشد صاحبدل
گو هر دل نشد او را حاصل
ناگهان نیز اقبال بتافت
ره سوی احمد غزالی یافت
رشتهٔ عهد به غزالی بست
سر این رشته اش افتاد بدست
بود در صحبت او روزی بیست
پس همه عمر به بهروزی زیست
یافت بینا نظری از رویش
برد رو شندلی از پهلویش
دز قفس طایر روحش پر زد
وز بصر نور دلش سر برزد (۲)

---

(۱) هفت اورنگ: ۴۶۰ (۲) هفت اورنگ: سبحة الابرار ۴۶۱ عین‌القضاة از رسیدن خود بخدمت احمد غزالی یاد کرده است (رک: زبدة الحقایق ۶-۷)

علم لدنی :

علومیکه در بعضی اوقات بدون اکتساب و تعلم و بکار بردن دلیل، دردل پدیدار میشود از آن به «الهام» تعبیر کرده اند (۱) بعبارت دیگر الهام که به خواص اولیاء اختصاص داره علمی است که خداوند از عالم غیب دردلهای ایشان القاء می فرماید.

و محل این علم چنانکه اشارت رفت قلب است. الهام یکی از اقسام «علم لدنی» است و «علم لدنی علمی است که اهل قرب را بتعلیم الهی وتفهیم ربانی معلوم ومفهوم شود نه بدلایل عقلی وشواهد نقلی» (۲) بعقیدهٔ عارفان که در جستجوی چنین علمند آنگاه لوح دل محل الهام و معارف ربانی میشود که از تمام نقوش تعلق و اندیشه پاک گردد. مولانا جلال الدین بلخی در این باره چنین فرماید:

بر نوشته هیچ بنویسد کسی
یا نهالی کارد اندر مغرسی
کاغذی جوید که آن بنوشته نیست
تخم کارد موضعی که کشته نیست
ای برادر موضع ناکشته باش
کاغذ اسپید نا بنوشته باش
تا مشرف گردی ازن والقلم
تا بکارد در تو تخم آن ذوالکرم (۳)

اگر ارباب مدرسه از استاد روایت میکنند و راویان حدیث از ثقات، قلب‌عارف از خدا روایت مینماید و میگوید: «حدثنی قلبی عن ربی» گویند در جوار ابویزید مرد فقیه و دانشمندی میزیست روزی آهنگ او کرد و گفت: ای ابویزید دانش تو از کی واز کجاست؟

---

(۱) احیاء علوم الدین ۳-۱۸ (۲) رك: مصباح الهدایة ۷۶

(۳) مثنوی دفتر پنجم ۴۸۲

وی گفت دانش من ازعطا و بخشش وخداوند واز الهام اوست (۱) عارف میخواهد بلاواسطه از خداعلم گیرد و مستقیما به منبع الهام اتصال یابد واز آن سرچشمه فیاض سیراب شود . از انفاس قدسیهٔ مولانا در بیان این معنی است که :

علمهای اهل دل حمالشان
علمهای اهل تن احمالشان

علم چون بر دل زند یاری شود
علم چون بر تن زند باری شود

گفت ایزد یحمل اسفاره
بار باشد علم کان نبود زهو

علم کان نبود زهو بیواسطه
آن نپاید همچو رنگ ماشطه (۲)

بعقیدهٔ عرفا اگر کسی امی و بیسواد باشد ولی دل‌را از غیر «او» فارغ سازد یقیناً مورد عنایت قرار میگیرد وخداوند دانشهای ربانی در قلب‌وی القاء می فرماید . ابن عربی اظهار می کند که امی بودن در نظرما باحفظ قرآن واخبار نبوی منافات ندارد یعنی یك کسی ممکن است قرآن بخواند وحدیث حفظ کند معذلك امی باشد زیرا امی در نظر ما کسی است که از طریق اندیشه وحکم عقلی در استخراج معانی و اسرار نمی‌پردازد ودر علم الهیات به‌نتائج براهین عقلی توجه ندارد ودر احکام شرعیه از راه ادله فقهیه تصرف نمیکند پس آن گاه که قلب شرعاً وعقلا از علم نظری وفکری سالم بود امی است وقابل فتح الهی ، چنین‌قلبی دربارهٔ هرچیزی بدون توقف از «علم لدنی» بهره‌ور میشود ، قدر این علم را جز پیامبران‌علیهم السلام و اولیاء که آن را چشیده اند کسی دیگر نمیدانند بواسطه این‌علم‌عارف درستی و نادرستی افکاررا می‌شناسدصاحب علم لدنی که‌در علوم‌امی است‌همواره‌در بصیرت

---

(۱) این حکایت را باختصار از کتاب نقد العلم و العلماء یاتلبیس ابلیس ۴۱۰ نقل کردیم . (۲) مثنوی دفتر اول ۱۷۰

وبینائی است واحکامش از خطا بر کناره بوده یعنی پیوسته مصیب است(۱) عارف بلخی راست:

دل ز دانشها بشستند این فریق
زانکه این دانش نداند آن طریق
دانشی باید که اصلش زان سر است
زانکه هر فرعی باصلش رهبر است
هر پری بر عرض دریا کی پرد
تا لدن علم لدنی پی برد
پس چرا علمی بیاموزی بمرد
کش بباید سینه‌را زان پاک کرد
چون ملائک گوی لا علم لنا
تا بگیرد دست تو علمتنا
گر درین مکتب ندانی تو هجی
همچو احمد پری از نورحجی (۲)

جامی آنجاکه «نادانی» رامی ستاید وشرح عشقش راطومارطویل الذیل میداند شاید مقصودش از آن همین امی بودن و شستن لوح دل از آموختنی های مدرسه باشد زیرا اگر کلام او را بدین معنی حمل نکیم پیدا ست که نادانی قابل ستایش نیست و تعریف را نشاید اینست متن گفتاراو:

معلم کیست عشق و کنج خاموشی دبستانش
سبق نادانی و دانا دلم طفل سبق خوانش
زهرکس ناید این استادوشاگردی نه هر کوهی
بد خشان باشد وهرلعل پاره سنگ رخشانش
زبان جز بی زبانی نیست این نادر معلم را
دریغا در همه عالم ندانم کس زبان دانش
کجادر جمع نادانان تواند کسب جمعیت
کسی کز فکر دانایی بود خاطر پریشانش

(۱)الفتوحات ۲ـ ۶۳۴ (۲) مثنوی دفترسوم ۴۳۸

دلی کو ذوق نادانی چشد هر دفتر دانش
سواد الوجه فی الدارین یکنقطه ز دیوانش
طویل الذیل طومار یست شرح عشق نادانی
که در عمر ابد نتوان رسانیدن به پایانش
تصور کی توان کرد از کسی تصدیق این معنی
اگر نبود معرف کشف و حجت ذوق و جدانش (۱)

رویهمرفته، از آن جا که ارباب تصوف معتقد بطریق کشف هستند به علوم الهامی توجه کردند و علوم تعلیمی را کنار گذاشته و رهروان را به دراست علم و تحصیل آثار مصنفان و بحث از اقاویل و دلایل تحریص نکردند بلکه گفتند طریق، تقدیم مجاهدت، محو صفات مذمومه، قطع علایق و اقبال با کنه همت بسوی خداست آنگاه که این امور حاصل آید خداوند متکفل قلب بنده خویش میشود قلب او را به انوار دانش روشن میسازد چون خدا کار دل را به تصرف گیرد رحمت بروی افاضه شود و روشنی در دل بتابد و سینه فراخی یابد و سر ملکوت بروی منکشف گردد و حقایق امور الهی در او تجلی کند، انبیاء و اولیاء که نور در دلهای شان افاضه شد از طریق تعلیم و دراست و کتابت نبود بلکه از راه زهد و پارسائی در دنیا بیزاری از علایق، تفریغ قلب از شواغل دنیا و توجه کامل بخدا بود. فمن کان لله کان الله له (۲) مولانا فرماید:

هیچو آهن زآهنی بیرنگ شو
در ریاضت آئینه بی زنگ شو
خویش را صافی کن از اوصاف خویش
تا ببینی ذات پاك صاف خویش
بینی اندر دل علوم انبیا
بی کتاب و بی معید و اوستا

بنا برین، بزرگان مکتب تصوف از کتاب و دفتر تنفر داشتند و علوم رسمی را مانع طریق میدانستند. شیخ ابو سعید ابو الخیر گفته که «بایزید بسطامی گفت حق تعالی فرداست اورا به تفرید باید جستن تو

(۱): دیوان جامی نسخه خطی
(۲) احیاء علوم الدین ۱۹ ج۳
(۳) مثنوی دفتر اول ۱۷۱

اورا بامداد و کاغذ جوئی کی یابی» (۱) سهل بن عبدالله تستری گوید: «هر دل که با علم سخت گردد از همه دلها سخت تر گردد» (۲) «وقتی ازحبیب عجمی که مرد عامی وامی بود کرامتی ظاهر شد حسن بصری که عمری را صرف آموختن علوم کرده بود از وی پرسید: «ای حبیب این بچه یافتی گفت بدانکه من دل سفید میکنم و تو کاغذ سیا» (۳) اگر بعضی از عارفان در آغاز کار تالیف وتصیفی پرداخته بودند چون بحریم حقیقت راه یافتند دست از همه افشاندند یا آنرا دفن کردند و یا بدریا بدریا انداختند. گویند احمد بن ابی الحواری کتابهایش را در یا انداخت و گفت: «نیکو دلیلی بودی ولی اشتغال بدلیل بعد از وصول به مطلوب محال است» وی سی سال در طلب حدیث شد چون درین باب بغایت رسید کتابها را بر داشت بسوی دریا شتافت و همه را درآب انداخت و گفت: ای علم این کار را از جهت اهانت یا استخفاف در حق تو نکردم لکن تورا میجستم تا بتو به پروردگار خود راه یابم چون بتو بدوراه یافتم ازتو بی نیاز شدم (۴) دران وقت که ابوسعید ابوالخیر کتابها درزیر خاك میکرد روی بکتابها کرد و گفت: نعم الدليل انت و الاشتغال بالدليل بعد الوصول محال (۵) جامی درشرح حال عبدالله بن حاضر آرد: کهوی خال یوسف بن الحسین است ازمتقدمان مشایخ بوده از اقران ذوالنون وهم از ذوالنون یوسف بن الحسین میگوید: که از مصر می آمدم از پیش ذوالنون روی بری نهادم چون به بغداد رسیدم خال من عبدالله حاضر آنجا بود میخواست بحج رود نزدیك وی شدم گفت ازکجا می آئی گفتم از مصر بری میروم میخواهم که مراوصیتی کنی، گفت نپذیری گفتم شاید که

---

(۱) اسرار التوحید ۲۰۱

(۲) تذکرة الاولیاء ۱ ر ۲۶۰

(۳) تاریخ تصوف در اسلام ۵۰۷

(٤) نقد العلم والعلماء یا تلبیس ابلیس ۳۱٤

(۵) اسرار التوحید ۳۲

پذیرم گفت دانم که نپذیری گفتم بود که پذیرم ، گفت چون شب در آید برو و کتب خویش وهر چه از ذوالنون نوشته در دجله انداز(۱)
خلاصه آنکه عرفا علوم رسمی را در طریق معرفت ناقص میشمارند و حیات دل را در بیخودی میدانند چنانکه جامی فرماید.

دل شود زنده ز بیخو یشتنی
نه ز پـر علمی و بسیار فنی
به اگر حاصل خود را سوزی
که به تحصیل چراغ افروزی
ره به بیخو یشتنی آوردن
بهتر از دود چراغ خوردن
گر تو از خود ننشینی بفراغ
روشنائی ندهد دود چراغ(۲)

عارف ما عقیده دارد که «گنج علوم» حاصلی جز رنج ندارد و عارف را بسر حقیقت آشنا نمی سازد پس نباید کمال را در زاویهٔ مدرسه جستجو کرد زیرا قیل و قال آن موجب فریب ووسوسه است :

ای دل طلب کمال در مدرسه چند
تکمیل اصول و حکمت وهندسه چند
هر فکر که جز ذکر خدا وسوسه است
شرمی زخدا بدار این وسوسه چند(۳)

وقتی خوانندگان ما که کمال را درمدرسه و آموختن علوم منحصر میدانند وفی الواقع ازجهتی درین عقیده خود مصیب هستند باینجا برسند ، در بارهٔ عارف روشن ضمیری همچون جامی که طلب کمال را در زاویهٔ مدرسه نمیداند بدگمان خواهند شد و خواهند گفت که چنین شخص شایسته تجلیل نیست . پس برای دفع سوال مقدر لازم است که عقیده جامی را دراین باب مورد توجه قراردهیم تاروشن

---

(۱) نفحات الانس ۹۸-۹۹ (۲). هفت اورنگ ص ۴۹۰
(۳) لوائح ۰

شود که مراد او از کمال چیست ؟ وچرا آموختنی های مدرسه
راه وصول آن نیست ؟

مقصود عارف ما از کمال معرفت حق سبحانه و تعالی و حقایق
اشیاء است وراه این معرفت یا طریق نظر واستدلال است ، و علوم
فلسفی از همین جهت درجست وجوی معرفت حقیقت می پردازد ،
یا طریق تصفیه باطن وتخلیص قلب است . جامی عقیده دارد که همین
طریق دوم سالک را به مقصود میرساند به و تعبیر دیگر موصل الی
المطلوب است واین راه را نمیتوان درمحیط مدرسه یافت از ینرو
فرمود : «ای دل طلب کمال در مدرسه چند» اما علوم دیگر که متکفل
بیان حقیقت اشیاء نیست از قبیل علوم ادبیه در نظر جامی تحصیل
آن بحد ضرورت برهر خردمندی لازم و بایسته است وطالب باید
پس از تحصیل آن متوجه پاکی وطهارت دل گردد و خانه را از
اغیار خلوت کند تا مظهر اسرار ومطرح انوار شود . دلیل ما براین
مدعی گفتار خود جامی است که فرزند خود ضیاء الدین یوسف
راچنین وصیت فرماید :

ای نهال چمن جان و دلم
غنچه باغچه آب و گلم
در هنر کوش که زر چیزی نیست
گنج زر پیش هنر چیزی نیست
هنری نه که دهد گنج و زرت
هنری از دل وجان رنج برت
وان هنر نیست نصیب همه کس
بهره زنده دلان آمد وبس
چون کنی در هنر آموزی روی
اول ازخوان ادب روزی جوی
فال فرخندگی ازمصحف گیر
مصحف نورفشان بر کف گیر
جو ادیبی بقرائت کامل
لفظش از حسن ادا راحت دل

وحی را کان بتو واصل شده است
زو چنان گیر که واصل شده است
زان زلالت چو زبان تر گردد
یاد گیر آنچه میسر گردد
بعد از آن پشت بعادات و رسوم
روی جهد آر به تحصیل علوم
حفظ کن مختصری در هر فن
گیر خوش بو گلی از هر گلشن
هر سبق را که نهی پیش نظر
تا ندانی ز سر آن مگذر
علم دارد طرق گوناگون
مرو از حد ضرورت بیرون
عمر کم فضل و ادب بسیار است
کسب آن کن که ترا ناچار است
در ره عشق به میزان قبول
مرد بی فضل و ادب هست فضول
ور کنی روی سوی خطهٔ خط
بایدت در ره آن سیر وسط
خط که از شائبهٔ حسن تهیست
بهرهٔ کاغذ ازو روسیهیست
می نگویم سخن شعر و فنش
که خمش باد زبان از سخنش
گر شود بحر مکن لب تر ازو
ور شود کان مطلب گوهر ازو
رقم دل مکن این هندسه را
راه بخاطر مده این وسوسه را
دل که باشد حرم خاص خدای
حیف باشد که شود وسوسه جای

در جوانی کسم بی دردی گیر
راه مردی و جوان مردی گیر
ره که باشد بجوانی سپری
گر به پیری فگنی رنج بری
بره خدمت درویشان پوی
کحل بینش زدر ایشان جوی
چون ترا بخت رساند بکسی
که ترا از تو رهاند نفسی
دست در دامنش آویز وبکش
دامن از صحبت هر ناخوش خوش
ورنه در کسوت یکتایی باش
ساکن کلبه تنهائی باش
رخت در آن کلبه کن از ترس خدای
بنشین امن ز ترس دو سرای
بند بر خلق در گفت شنو
قایل وسامع خود هم خود شو(۱)

درین وصیت بروشنی می بینیم که عارف ما مرد بی فضل وادب را «فضول» میخواند وفرزند را به تحصیل دانش وهنر تحریص میکند اما آن هنری که بهرهٔ زنده دلان است نفس وهمه کس را از آن نصیبی نیست و چنین هنری فقط در «کسوت یکتائی» و «کلبهٔ تنهائی» وگوشهٔ خلوت بدست می آید. بعقیدهٔ جامی دانش را باید از کتاب ودرمدرسه آموخت و«بینش» را درخدمت درویشان ومحضر صاحبدلان جست وجو کرد. درمدسه باید رفت امادرآن نباید پائید واز آنجا بسوی کعبه شد یامیکده

از مدرسه بکعبه روم یا بمیکده
ای پیر ره بگوی طریق صواب چیست(۲)

---

(۱) هفت اورنگ :سبحة الابرار ۵۶۵

(۲) دیوان جامی ۱۰۳

وی در وصیت دیگری که دلبند خود را مخاطب ساخته علم را تاج سر هنرها میخواند و فرزند را پس از تشویق به تحصیل دانش به عمارت گری دل و دریافت بینش تحریص میفرماید:

تاج سر جمله هنرهاست علم
قفل کشای همه درهاست علم
در طلب علم کمر چست کن
دست ز اشغال دگر سست کن
با تو پس از علم چگویم سخن
علم چو آید به تو گوید چه کن
علم کثیر آمد و عمرت قصیر
آنچه ضروریست بدان شغل گیر
هرچه ضروریست چو حاصل کنی
به که عمارت گری دل کنی
آنست عمارت گری دل که دل
وا کشی از کشمکش آب و گل
پای بدامن کشی و سر بجیب
تن به شهادت دهی و جان بغیب
یاد خدا پردگی هش کنی
هرچه بجز اوست فرامش کنی(۱)

ابن عربی عقیده دارد هر کسی در جستجوی علم شد از ادراك ومعرفت حق ناتوانست از یندرو اهل الله گفتند: «علم حجاب است» مقصود این فرقه از آن علم، علم فکری ونظریست که مرد عاقل از نظر و اندیشهٔ خود در بارهٔ خداوند بدست آورده است (۲) جامی نیز اینگونه دانش و کتابی راکه بر آن مشتمل باشد حجاب میداند ومیگوید:

ای علم علم برافراخته
چون علم از علم سرافراخته

(۱) هفت اورنگ ۴۴۱
(۲) الفتوحات المکیه ۴ ر ۳۸

خویشتن از علم، علم ساختی
چون عمل آمد علم انداختی
دعوی دانش کنی از جاهلی
حاصل تحصیل تو بیحاصلی
جمع کتب از سره و ناسره
کرده چو خشتست بگردت خره
آن خره کن رخنه که از چارحد
بسته میان تو و مقصود سد
هر ورقی زان کتب آمد حجاب
زان حجب توی بتو رخ بتاب
تا ببری از همه فرد اسبق
زان کتب امروز بگردان ورق (۱)

در نظر جامی فضلی که انسان را از شناخت «فضل مفضل» باز دارد از آن چه خیزد؟:

کنی کسب فضل و هنر تا فضولی
ترا از فضولی نهد نام فاضل
چه خیزد ز فضلی که محروم دارد
ترا از شناسائی فضل مفضل
اصول و فروعت مسائل ادها
نگشتی باصل خود از فرع واصل
نشد کارگر در تو از فرط غفلت
حدیث اوا خر کلام او ایل
به نیروی همت بزن دست و پائی
بهم در شکن دام و بند شواغل (۲)

جامی معتقد است که مرد راه باید حجابها را از میان بردارد نه اینکه کتاب گرد آرد:

در رفع حجب کوش نه در جمع کتب
کز جمع کتب نمی شود رفع حجب

---

(۱) هفت اورنگ: ۴۲ (۲) دیوان جامی نسخه خطی

در طی کتب کجا بود نشهٔ حب
طی کن همه را وعدالی الله وتب (۱)

وی کتاب را بسبب استتار نور کشف وشهود میداند وگوید:

خدمت مولوی چه صبح وچه شام
دارد اندر کتابخانه مقام
متعلق دلش بهر ورقی
درخیالش زهر ورق سبقی
نه شبش را فروغی از «مصباح»
نه دلش را گشادی از «مفتاح»
نه بجانش طوالع انوار
نا شده از مطالع اسرار
کرده «کشاف» برد لش مستور
نور کشف و شهود ذوق حضور
گرد خانهٔ کتاب های سره
از خسری همچو خشت کرده خره
سوی هرخشت از آن که رو کرده
در فیضی برخ برآورده
صد مجلد کتاب بنهاده
در عذاب مخلد افتاده
از مجلد ندیده غیر از پوست
پی نبرده به مغز هاکه دروست
پوست آمد نصیب اهل حجاب
مغز ها بهرهٔ اولواالباب (۲)

کوتاه سخن آنکه:

سر عشق از کتاب نتوان یافت
رفت عقل ازحریم خلوت دل (۳)

این بودعقیدهٔ جامی درباب علوم رسمی وکتاب هائی که از آن گفتگو میکنند.

---

(۱) لوائح ۲۴ (۲) هفت اورنگ ۹۰ (۳) دیوان نسخه خطی

قلمرو دل

بعقیده عارفان قلمرو دل بسیار وسیع و بغایت پهناور است، تا آنجا که خداوند دروی همی گنجد چه رسد به عالم و آنچه که در عالم است. ارباب قلوب در اثبات این معنی بدین حدیث قدسی استناد کرده اند: «قال الله تعالی ماوسعنی ارضی ولاسمائی و لکن وسعنی قلب عبدی المؤمن» (۱) آن دلی که وصفش این است فقط دل عارف است نه هر دل. چنانکه ابن عربی گوید: «باید دانست که دل یعنی دل عارف به «الله» که از رحمت خداست وسیعتر از رحمت اوست زیرا این دل گنجایش حق جل جلاله رادارد ورحمتش گنجایش اورا ندارد» (۲) جامی درشرح عبارت ابن عربی آرد که: مراد از دل عارف به «الله» آن دلی است که عارف باشد بدین اسم زیرا صاحبدل در اصطلاح این طایفه فقط آن کسی است که عارف به اسم «الله» باشد چه این اسم دارای احدیت جمع جمیع اسماء الهی است. پس کسی که عارف به «الله» نیست اعم از آنکه اصلا عارف نباشد یا به بعضی از اسماء مخصوص خداوند عارف هست نه به بعضی دیگر، دل اورا دل نخوانند جز به مجاز این دل آن سعتی را که مذکور افتاد فاقد است (۳) وی دربارهٔ معنی و جامعیت اسم «الله» گوید:

---

(۱) رك: تعلیقات دکتور ابوالعلاء عفیفی غزالی حدیث را چنین آورده است: «قال الله تعالی لم یسعنی ارضی ولاسمائی ووسعنی قلب عبدی المؤمن اللین الوادع» زین الدین ابو الفضل عبدالرحیم العراقی که اخبار واحادیث احیاء را از لحاظ سند تخریج کرده در قسمت این حدیث گوید: «لم ارله اصلا» (رك: احیاء علوم الدین ۳-۱۵) جامی حدیث مورد نظر را بدینسان شرح داده است: گنجایش ندارد مرا ازحیث مرتبت جمعی وتفصیلی، زمین من یعنی اجسام سفلیه و نه آسمان من یعنی ارواح علویه لکن دل بندهٔ مومن الهردوحیث که عبارت از مرتبت جمعی وتفصیلی است مرادرخود می گنجاند زیرا این دل بامن، درمن، بسبب من، و برای من بحسب تقلب شئون، دگرگون میشود (رك: نقدالنصوص ۸۷)

(۲) رك: فصوص الحکم ۱۱۹ اصل عبارت چنین است: «اعلم ان القلب اعنی قلب العارف بالله هومن رحمة الله وهواوسع منها فانه وسع الحق ورحمته لاتسعه»

(۳) شرح فصوص ۱۰۵

هر تعین که گشت لایق ذات
هست معدود در عداد صفات
ذات با هر تعینی تنها
اسمی آمد ز جملهٔ اسماء
ور بود با تعینات تمام
اسم جامع همی نهندش نام
لفظ الله و صورت کامل
اسم این اسم دان ازین مکمل(۱)

ابن عربی اظهار میکند که دل عارف در سعت واطلاق چنان است که ابویزید بسطامی گفته: «لوان العرش و ماحواه مائة الف الف مرة فی زاویة من زوایا قلب العارف ما احس به» (۲) عراقی عبارت بسطامی را بدینسان بفارسی آورده:

«اگر عرش صد بار وصد هزار بار چند عرش و هرچه در وست درگوشه دل عارف نهند عارف ازان خبر نیابد» (۳) وجنید را در بیان این معنی است که: «ان المحدث اذا قرن بالقدیم لم یبق له اثر...» (۴) یعنی موجود حادث متناهی چون در دل عارف باقدیمی که در تجلیات خود نا متناهی است قرین شود، او را اثری باقی نماند بلکه عین او مضمحل و ناچیز گردد چه رسد باثرش (۵) جامی درمعنای قول جنید آرد: «آنجا که آفتاب قدیم نور افشاند از سایهٔ محدث هیچ اثر باقی نماند وشک نیست که چنین دل مطرح انوار قدم است «جرم عرش و مادون عرش نسبت بوی در حکم عدم است» (٦) بعقیده ابن عربی دل عارف در فراخی وتنگی تابع تجلی الهی درصور مختلفه است. پس هرگاه تجلی حق سبحانه وتعالی درصورتی که در فراخی وتنگی مختلف است متنوع باشد لابد دل بحسب صورتی که مورد تجلی قرار گرفته فراخ و تنگ می گردد یعنی اگر در آن صورت سعتی

---

(۱) هفت اورنگ ۵۸۲ (۲) فصوص الحکم ۱۲۰
(۳) اشعة اللمعات (۴) فصوص ۱۲۰
(۵) شرح جامی ۱۵۷
(٦) اشعة اللمعات نسخه خطی

باشد دل نیز به اندازه آن وسیع میشود واگر تنگ باشد قلب هم بحسب آن تنگ می گردد زیرا دل از صورتی که در آن تجلی واقع شده بیشتر نیست چه دل عارف وانسان کامل به منزله محل نگین انگشتری است پس آنسان که محل نگین از خود نگین زیادتی ندارد بلکه در بزرگی و کوچکی به اندازهٔ آنست واگر شکل نگین کروی مربع، مسدس، مثمن وجز آن باشد محل نگین نیز در شکل همانند آنست. همچنان قلب عارف از صورتی که در آن تجلی رخداده بیشتر نیست و کاملا بر آن منطبق است ودر فراخی وتنگی به اندازهٔ آنست(۱) از نگاه ابن عربی قلب بر یك حال باقی نمیماند وپیوسته در تقلب است ودر اثر تقلب تجلیات از حالی بحالی دیگر با سرعت هر چه تمامتر منتقل میشود.

از ینرو شارع اسلام فرمود: «ان قلب المومن بین اصبعین من اصابع الرحمن یقلبه کیف یشاء» (۲) یعنی دل مومن در میان دو انگشت رحمان است هر طور بخواهد او را منقلب میگرداند «او در دل ودل در قبضهٔ او» جمهور صوفیه عقیده دارند که حق در دل هر بنده‌ای بحسب استعداد آن دل تجلی میکند اما ابن عربی در اینجا باقوم مخالفت کرده وبر آنست که دل عارف درهر لحظه برنگ صورتی که در آن حق تجلی فرموده متلون میشود(۳) تفاوت این دو عقیده به تعبیر جامی آنست که بعقیده نخست تجلی تابع بنده است وبعقیده دوم بنده تابع تجلی است (۴) بعبارت دیگر نظر نخستین میرساند که حق به مقتضای استعداد دل تجلی می فرماید ودل آن تجلی را به همان قسم می بیند یا ادراك میکند اما عقیده دوم حاکی است که دل همچون آئینه ایست که صور تمام موجودات در آن منعکس میشود ودل عارف

---

(۱) فصوص الحکم ۱۲۰ ، شرح جامی ۱۵۸

(۲) الفتوحات المکیة ۱ـ۲۸۹ . جامی در (لوامع ۲۶) این حدیث را چنین آورده است : «قلب المومن بین اصبعین من اصابع الرحمن» عبارت حدیث را فخرالدین رازی بروایت قشیری اینگونه نقل کرده است : (القلوب بین اصبعین من اصابع الله تعالی یقلبها کیف یشاء» (رك: اساس التقدیس ۱۶۵).

(۳) فصوص الحکم ۱۲۰ تعلیقات ۱۴۶ (۴) شرح فصوص ۱۵۸

آن صور را ادراک مینماید و بشکل و رنگ آن صور متشکل و متلون و بقدر آن تنگ و فراخ میشود (۱) عراقی در باب دگرگونی قلب عبارات دل انگیزی دارد که ذکرش با اختصار برای توضیح مقصود ابن عربی در اینجا مناسب مینماید وی گوید (۲): «محبوب درهر آئینه هر لحظه روی دیگر نماید، هردم بصورت دیگر براید زیرا که صورت بحکم آئینه هردم دیگرگون میشود و آئینه هر نفس بحسب احوال دیگرگون میگردد (زیرا که تجلی بهر صورتی متجلی له را استعداد دیگری می بخشد و هر استعدادی تقاضای صورت دیگر مغایر صورت پیشتر میکند پس لایزال استعدادات درفزایش است وصور بحسب آن در نمایش)

دانی که برین شهود (یعنی این معنی که محبوب در هر آئینه هر لحظه روی دیگر نماید) که را اطلاع دهند لمن کان له قلب (یعنی) آن را که (صاحبدل شده باشد) و به تقلب دل خود در احوال تقلب او (یعنی تقلب حق را سبحانه) در صور مطالعه داند کرد و از آن مطالعه فهم تواند کرد که مصطفی صلی الله علیه وعلی آله وسلم چرا فرمود که من عرف نفسه (ای قلبه یتقلب فی احواله وافادة کل حال له استعداداً خاصاً لصورة خاصة من صور تجلیاته) (۲) فقد عرف ربه (بتلک الصور) وجنید رضی الله عنه بهر چه گفت لون الماء لون انائه (یعنی آب را فی حد ذاته هیچگونه رنگی نیست رنگی که در وی نموده میشود رنگ آن ظرفی است که آب در ویست اگر آن ظرف سبز است آب سبز مینماید و اگر سرخ سرخ و اگر زرد زرد همچنین تجلی حق سبحانه مطلق و وحدانی است و در و هیچ نوع تقید و خصوصیتی نیست مگر بحسب استعدادات قوابل ومظاهر) میگوید (یعنی جنید رضی الله عنه) صورت بحکم اختلاف

---

(۱) تعلیقات ۱٤٦

(۲) درخلال عبارات عراقی هرجا لازم به بینم شرح جامی را می آوریم و برای امتیاز ازمتن عبارات اورا درمیان قوس قرارمیدهیم

(۲) درین عبارت عربی که در میان قوسین گرفته شده توجه فرمائید که چگونه جامی آن حدیث را مطابق بامشرب ابن عربی تفسیر کرده است .

آئینه هر دم بصورت دیگر مبدل شود چنانکه دل بحسب تنوع احوال مبدل میگردد (تا اینجا سخن در تبدل صور تجلیات و تنوع احوال دل بود، پس میخواهد که تنبیه کند بر آنکه تقلب دل در احوال بسبب تقلب حق است سبحانه در شئون و افعال لاجرم میگوید) در خبر است که حضرت مصطفی صلی الله علیه و آله وسلم فرمود: مثل القلب کریشة فی فلاة تقلبها الریاح ظهرا لبطن (۱) (یعنی مثل دل آدمیزاد چون پری است که باد آنرا در بیابان بدست تصرف خود گرفته از رو به پشت واز پشت برو میگرداند) اصل این ریاح (که گردانندهٔ دل است) آن ریح تواند بود که مصطفی صلی الله علیه و آله وسلم (از آن به نفس الرحمن تعبیر کرده آنجا که) فرموده لا تسبوا الریح فانها من نفس الرحمن اگر خواهی که از نفحات این نفس بوی بمشام تو رسد در کارستان کل یوم هو فی شأن نظار شو تا عیان بینی که تنوع در احوال از تنوع اوست در شئون و افعال پس معلوم کنی که لون الماء لون انائه یعنی در این محل که بدانی که تنوع تو در احوال از تنوع (اوست در شئون و افعال) همان رنگ دارد که لون المحب لون محبوبه زیرا که چون احوال دل تابع تجلی حق سبحانه باشد بشئون و افعال پس دل به منزله آب باشد و صور تجلی به منزله اناء پس باین اعتبار معنی لون الماء لون انائه همان معنی لون المحب لون محبوبه باشد، جامی پس از ذکر این مطلب چنین بشرح خود ادامه داده است وحاصل این سخنان آن است که حضرت حق راسبحانه نسبت بدل صاحب تجلی دو نوع تجلی واقع است یکی آن است که دل بحسب آن متقلب است در احوال پس اینجا دل تابع تجلی است و تجلی متبوع و براین تقدیر لون الماء لون انائه بمعنی لون المحب لون محبوبه باشد و دیگر تجلی است که مترتب بر استعداد دل است بحسب تقلب در احوال و اینجا تجلی

(۱) این حدیث را باین عبارت نیز آورده اند: مثل القلب کریشة فی فلاة یقبلها الریاح کیف یشاء» عارف بلخی در بیان این حدیث گوید:

در حدیث آمد که دل همچون پریست
در بیابانی اسیر صرصریست

(رک: مرآة المثنوی ۹۲۷)

تابع دل است ودل متبوع و براین تقدیر لون الماء لون انائه یعنی لون المحبوب لون محب باشد...»(۱) باید گفت که مطلب بالا مقتبس از کلام ابن عربی است چه او درفتوحات آورده که جام عشق و محبت دل عاشق است نه عقل و حواس او زیرا دل از حالی بحالی منقلب میشود چنانکه محبوب در باره خود فرمود کل یوم هو فی شان (۲) پس آنسان که محبوب در افعال وشئون خود تنوع دارد محب نیز در حب خود متنوع است همچون جام صاف وسفید که در اثر دگرگونی مایعی که در آن میریزند دگرگون میشود ازینرو لون عاشق لون معشوق اوست این دگرگونی و تحول خاصه دل است زیرا عقل و حس از عالم تقید ند(۳)

در نظر ابن عربی دل در اثر تجلیات الهی پیوسته در تحول است واز سوی دیگر صور تجلی نامتناهی است ودر حد و نهایتی متوقف نمیشود بنابرین علم عارف بخدا نیز نامتناهی است و بحدی باز نمی ایستد بلکه عارف در هر زمانی می خواهد که علم ومعرفت او در باره خداوند زیاد وبیشتر گردد ومیگوید :«رب زدنی علما»(۴) پس امر از هردو طرف هم از جانب حق وهم از جانب عبد نامتناهی است یعنی طلب از طرف بنده وتجلی از طرف حق بی نهایت ادامه دارد زیرا عارف وقتی مرتبتی ازعلم را حاصل کرد برای قبول و حصول مرتبهٔ بالاتر آماده میشود (۵) ازینرو بعقیدهٔ ابن عربی چون معلم عارفان صاحبدل خداست لذا تعلیمش بحدی متوقف نمیشود وبهمین جهت باب گفتگو واظهار از حقایق اشیاء نیز نامتناهی است ومقید بحدی نخواهد بود (۶) عراقی وجامی در بارهٔ عدم تناهی تجلی وعلم عارف گوید : « چو تجلیات را نهایت نیست

---

(۱) اشعة اللمعات نسخه خطی

(۲) قرآن کریم

(۳) الفتوحات ۱۱۴/۲

(٤) قرآنکریم

(٥) فصوص الحکم ۱۲۱ شرح جامی ۱۰۹

(٦) الفتوحات ۱۳۹/۲

و هر تجلی مستلزم علمی است (هر عبد متجلی له را بحق متجلی) پس علم او را نهایت نباشد لا جرم مخاطب میگردد بلسان الحال والمقال بعداز حصول هرعلمی بامر «قل رب زدنی علما . » (۱)

پس از بیان سابق معلوم شد که صاحبدلان قلمرو دل را بسیار وسیع و پهناور میدانند تا آنجا که خداوند در وی همی گنجد اکنون باید بدین امر توجه کرد که چگونه و بچه معنی قلب عارف حق جل جلاله را درخود میگنجاند؟ درین مسأله صوفیان که مشارب مختلف دارند، باختلاف سخن گفته اند پیروان سنت از فرقهٔ صوفیه بر آنند دل مؤمنی که در ایمان خود صادق است آنگاه که با حق پیوند یابد هیچ چیزی را جز حق درخود نمی گنجاند زیرا وی از ماسوا بحق پرداخته وفقط در بارهٔ حق تفکر میکند وچیزی جز حق نمی بیند ازخود واز تمام ماسوی فانی وبحق باقی است اما صوفیه وحدت الوجودی احتواء دل عارف را بر حق بیکی ازدو معنای زیر توجیه کرده اند :

نخست آنکه قلب عارف حق را در تمام مرایا مشاهده میکند، او را در تمام اشیاء می بیند، وی را در هر صورتی از صور عقاید پرستش مینماید درین صورت میتوان گفت که دل او هیولای تمام عقاید گشته پس این دل محتوی بر حق است بدین معنی که صور کلیهٔ عقایدی را که در بارهٔ حق اظهار یافته، درخود جمع کرده است ودر بیان این معنی ابن عربی راست که :

عقد الخلایق فی الاله عقائدا

وانا اعتقدت جمیع ما عقدوه

دوم آنکه عارف که عبارت است از انسان کامل تمام صفات وجود رادرخویش جمع کرده است و بدین جهت صورت کاملی است از حق چون دل عارف به مثابهٔ آئینه ایست که در آن وجود او که صورت کوچکی ازوجود حق است ، منعکس میشود از ینرو وی حق رادر آئینهٔ دل خود می بیند واینست معنای احتواء دل عارف بر حق (۲)

---

(۱) اشعة اللمعات : لمعه هفدهم

(۲) تعلیقات عفیفی ۱۴۱ - ۱۴۲

عراقی در بارهٔ سعت دل گوید: «عاشق رادلی است منزه از تعین که مخیم قباب عزت است ومجتمع بحر غیب وشهادت واین دل را همتی است که اگر بساغر دریا هزار باده کشد هنوز همت او باده دیگر کشد (۱) لاجرم سعت او بمشابه ایست که آنکه درهمه عالم نگنجد بلکه جمله عالم درقبضهٔ او ناپدید بود، سراپرده فردانیت در ساحت وحدانیت او زند بارگاه سلطنت آنجا سازد وکار آنجا پردازد وحل و عقد، قبض و بسط، تلوین وتکوین همه آنجا ظاهر گرداند. . . .

گرچه در زلف تست جای دلم
در میان دل حزین منی
تا بدانی که از لطافت خویش
هم تو در بند زلف خویشتنی» (۲)

جامی حدود قلمرو دل را چنین شرح میدهد:

گلبن جان را که بگل کاشتند
آرزوی غنچه دل داشتند
چون زگل آن گلبن تر سر کشید
غنچه نو رسته دل بر دمید
درج در آن غنچه چو اوراق گل
هرچه درآفاق چه جزو چه کل
حسن بتان آیت تفضیل او
کون ومکان دفتر تفصیل او
چرخ فلك آنچه بود درخمش
وآنچه خرد نام نهد عالمش
در سعت دایره دل گم است
آن همه چون قطره ودل قلزم است

(۱) هکذا فی الاصل، ناسخ درحاشیه این بیت را چنین آورده:
اگر بساغر دریا هزار باده کشد
هنوز همت او بادهٔ دگر طلبد

(۲) اشعة اللمعات: لمعه بیستم

آنکه خدای همه گنجد درو
این همه پیداست چه سنجد درو (۱)

(۲) ... نیز در بیان سعت دایره دل گوید:

گلبن جان چو نشاند بگل
بود مقصود ازان غنچهٔ دل
غنچهٔ دل چو شگفتن گیرد
در وی آفاق نهفتن گیرد
عالم و عالمیان در وی گم
همچو یک قطره نم در قلزم
چرخ یک غنچه زبستان دلست
نطق یک نغمه زدستان دلست
عنصر نار ز باغش وردی
توده خاک ز راهش گردی
یک نفس وار هوا از سحرش
هفت دریا صدف یک گهرش
نه فلک پیش درش دهلیزی
پیش چیز یش جهان ناچیزی
زیب دست ادبش خاتم دین
آسمانی کتبش نقش نگین
گنج پنهان ازل را گنجور
نشر احسان ابد را منشور
میوه را رکرمش نا مقطوع
میوه خوار حرمش نا ممنوع
کوی اودست خوش ما و تو نیست
رشته اش مهره کش ما و تو نیست
اوست چون بادصبا ما چوغبار
اوست چون ابر چمن ما چو بهار

---

(۱) هفت اورنگ ۳۸۸

هست از و بخشش و بخشایش ما
هست از و کاهش وافزایش ما
تن بجان زنده وجان زنده بدل
نیست هرجا نوراز زنده بدل
زنده بودن بدل از محرمی است
این هنر خاصیت آدمی است
بی دل و زنده چه مردار چه تو
زین شرف مانده چه دیوار چه تو(۱)

این دوبیت از انفاس قدسیه مولانا در بیان این معنی ذکرش مناسب افتاد:

توهمی گوئی مرا دل نیز هست
دل فرا ز عرش باشد نه به پست
آن دلی کز آسمانها برتر است
آن دل ابدال یا پیغمبر است (۲)

ناگفته نباید گذشت علوم عارف که از آن به علوم کشفیه و ذوقیه تعبیر میکنند مختلف است (۳) چنانکه

---

(۱) هفت اورنگ: ۴۵۹ـ۴۶۰

(۲) مراة المثنوی ۶۴۶

(۳) ذوق دراصطلاح عارفان اول درجات شهود حق است بحق باندك زمانی هم چون برق واگر ساعتی موقوف ماند بوسط مقام شهود رسد (رك: کشاف اصطلاحات الفنون ۱ر۵۱۴ ـ اصطلاحات صوفیه) ابن عربی اظهار میدارد که ذوق در نزد قوم آغاز مبادی تجلی است وآن حالی است که بطور ناگهانی دردل عارف رخ میدهد (رك: الفتوحات ۲ر۵۴۸) سید شریف میگوید ـ ذوق درمعرفت خدا عبارت است از نورعرفانی که حق بسبب تجلی خود آنرادر دل اولیاء خویش قذف میکنند ایشان در پرتو این نور درمیان حق و باطل فرق می نهند بی آنکه آنرا از کتاب یا کس دیگر نقل کنند (تعریفات ۷۳) اما مراد از ذوق در متن کلام ابن عربی که در بالا ذکر شد به تعبیر جامی علوم کشفیه و جدانیه است نه علوم کسبی برهانی . قیصری میگوید « مراد از ذوق چیزیست که عالم آنرا بر سبیل کشف ووجدان در می یابد نه از طریق کسب وبرهان ونه از راه ایمان

(بقیه درصفحه ۵۰

ابن عربی گوید : « باید دانست علوم الهیه (که از حضرت الهی افاضه میشود اعم از آنکه متعلق آن حق وخلق باشد یاذات خداوند وصفات وافعال او) ذوقیه (یعنی کشفیه وجدانیه نه کسبیه برهانیه) که برای اهل الله (در اثر تعریت کامل وتفریغ دل از تمام تعلقات کونیه وقوانین علمیه باوحدت عزیمت ودوام جمعیت ومواظبت براین طریق بدون فترت وپراگندگی خاطر وتشتت عزیمت) حاصل میشود مختلف است باختلاف قوایی که آن علوم از آن قوی حاصل است (یعنی هریك ازاین قوی چه روحانی وچه جسمانی دارای علم خاصی

(بقیه صفحه ٤٩)

وتقلید « رك مطلع خصوص الکلم) جامی درباره ارباب عرفان میگوید : « علوم ومعارف ایشان ذوقی وجدانی است نه نقلی وتقلیدی یاعقلی وبرهانی » (رك : شرح رباعیات نسخه خطی) ابن عربی عقیده دارد که علم حوال ازراه ذوق دست میدهد وهیچ خردمندی نمی تواند آن را تعریف کند وبر معرفت آن دلیل اقامه نماید مانند علم بحلاوت عسل وتلخی صبر وآنچه بدان ماند اینگونه علوم را نمیتوان از کسی آموخت مگر آنکه انسان خود بدان متصف شود وآنرا بچشد (رك الفتوحات المکیة ١/ ٣١) ازاین بیان برمی آید اموری که از طریق ذوق حاصل میشود ممکن نیست ازآن عبارت کرد ازینرو عرفا گفته اند: «من لم یذق لم یدر » جامی در باره یکی ازحقایق عرفان این معنی را هیرساند : « ... لیکن سریست پنهانی امریست ذوقی و وجدانی تا نچشند ندانند وچون بدانند بیان نتوانند فالا عراب عنه لغیر واجده ستر والا ظهار لغیر ذائقه اخفاء :

با پیرمغان دوش زبس حیرانی ☼ گفتم رمزی زمی بگو پنهانی ☼ گفتا بود آن حقیقت وجدانی ☼ ای جان پدر تا نچشی کی دانی » در نظر جامی نکته ای که ازباب ذوق را نشاید نباید گفت :

هر نکته یی که لایق از باب ذوق نیست
نا گفتنش به نزد خرد به ز گفتنش
هر گوهری که همچو صدف بی نظر بود
نا دان کسی که رنج کشد بهر سفتنش

(لوامع ٦٤)

است چنانکه علمی که بوسیله چشم حاصل میشود بسبب گوش حاصل نمیشود و بالعکس و آنچه که ازطریق قوای روحانی حاصل میشود غیراز آنست که بوسیله نیروهای جسمانی دست میدهد) با آنکه این قوی به عین واحد (یعنی ذات احدیت) بر میگردند (زیراهمان عین واحد بصور این قوی ظهور کرده است) زیرا خداوند می فرماید « من شنوائی اویم که بدان می شنود و بینائی او که بدان می بیند و دست او که به آن بطش میکند و پای او که به آن میرود » (۱) پس خداوند بدینسان ذکر کرد که هویت او عین جوارح است که آن جوارح عین بنده است از ینرو هویت یکی و جوارح مختلف است وهر جارحه نیرو را علمی است از علوم اذواق که خاص اوست (آنسان که آن علم از غیرش حاصل نمیشود مانند ادراك مبصرات بوسیله بصر و مسموعات بوسیله سمع از ینرو گفته اند من فقد حسا فقد فقد علما) » (۲)

جامی در بیان معنای حدیث قرب نوافل که مستند ابن عربی در باب اختلاف علوم عارف است گوید :

هر کرا دیده نه بحق بیناست — دیده او بدید حق نه سزاست
تا نگردد بحکم لی یبصر — دیده تو بعین حق ناظر
نیست امکان جمال حق دیدن — گل ز باغ شهود حق چیدن
چون تو سازی روان ز نافلها — بدیار قبول قافلها
بر قوای تو وحدت واطلاق — غالب آید بقدر استحقاق
چشم و گوش وزبان تو هریك — عین هستی حق شود بیشك
وصف امکان شود درو مغلوب — منصبغ یابیش بحکم وجوب

---

(۱) ازین حدیث به حدیث « قرب نوافل » تعبیر کرده اند و اصلش اینست :
« لا یزال عبدی یتقرب الی بالنوافل حتی احببته فاذا احببته کنت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به و یده التی یبطش بها و رجله التی یمشی بها ».

(۲) فصوص الحکم ۱۰۷ ـ شرح جامی ۱۳۵ ـ ۱۳۶ . عباراتی که درمتن درمیان قوس آمده ازجامی است .

فعل وادراك در همه حالات　　بتو باشد مضاف وحق آلت
گردد پیش صوفیان کرام　　متقرب بقرب نافله نام

فرق درمیان استدلال و کشف

درسابق گفتیم که فرزانگان اسلام طریق معرفت را در «نظر» و «کشف» منحصر میدانند واز مباحث گذشته حقیقت «کشف» روشن شد . اگر چه ازخلال آن مباحث فرقی که درمیان طریق استدلال وکشف موجوداست تاحدی بدست آمد لکن لازم است که این موضوع را با بیان صریحتر در میان بگذاریم وهمان مثالی را که عارفان خود ، دراین مورد گفته اند نقل کنیم

صوفیان «حکمت» را به معنای خاصی بکار برده اند که ازجهتی بامدلول فلسفی آن اتفاق دارد. جامی در تعریف حکمت گوید :
« حکمت عبارتست از علم بحقایق واوصاف واحکام اشیاء آنسان که در نفس الامر هستند وعلم به اقوال وافعال اداری بوجهی که درستی آن اقوال وافعال را اقتضا کند » (۲) وی این تعریف را ازشرح کاشانی برداشته است (۳) عبدالرزاق کاشانی آنجا که دربارۀ اصطلاحات صوفیه گفتگو میکند حکمت را چنین تعریف کرده است : «حکمت عبارتست از دانستن حقایق ، اوصاف ، خواص واحکام اشیاء آنسان که هستند ودانستن ارتباط اسباب به مسببات آنها داسرار انضباط نظام موجودات وعمل کردن به مقتضای آن علم » (۴) بنابراین ، از نظر عارفان حکمت دارای دوجزء است یکی نظر ودیگری عمل پس حکمت ازین جهت با فلسفه مرادف است زیرا فلاسفه نیز حکمت وفلسفه را عبارت از معرفت حقایق اشیاء میدانستند وآنرا بدوجزء نظری و عملی تقسیم میکردند (۵) بنابراین صوفی وحکیم اتفاق دارند که حکمت از حقایق اشیاء بحث میکنند اما اختلاف ایشان درطریق معرفت اشیاء است چه صوفی عقیده دارد که کشف وشهود یگانه راهی است که منتهی بحقایق موجودات

(۱) هفت اورنگ　　(۲) نقد النصوص ۳۰
(۳) شرح کاشانی بر فصوص ۵　　(۴) اصطلاحات الصوفیه ۲۲
(۵) دک : مجله آریانا شماره　　سال　　مقاله نگارنده زیرعنوان تعریف فلسفه وطبقه بندی آن ازنگاه ابن سینای بلخی

میشود در حالیکه فیلسوف میخواهد از طریق استدلال و نظر حقایق اشیاء را دریابد و از صغری و کبری به نتیجه برسد . جایگاه حکمت در نزد صوفی «دل» است چنانکه ابن عربی فصوص را با این عبارت آغاز کرده است که: «الحمد لله منزل الحکم علی قلوب الکلم» (۱) اما فیلسوف «عقل» را افزار و آلت حکمت میداند. صوفی حقایق اشیاء را می بیند و فیلسوف میداند ، نقل حکایت ملاقات ابن سینا با ابوسعید ابوالخیر در اینجا برای نشان دادن تفاوت راه صوفی و فیلسوف بی ضرر مینماید : «یکروز شیخ ما ابوسعید در نیشاپور مجلس میگفت خواجه ابو علی سینا رحمة الله علیه از در خانقاه شیخ در آمد و ایشان هرد و پیش از آن یکدیگر را ندیده بودند اگر چه میان ایشان مکاتبت بود . چون بوعلی از در در آمد شیخ ماروی بوی کرد و گفت حکمت دانی آمد خواجه بوعلی در آمد و بنشست شیخ بسر سخن شد و مجلس تمام کرد و از تخت فرود آمد و در خانه شد و خواجه بوعلی با شیخ در خانه شد و در خانه فراز کردند و سه شباروز با یکدیگر بودند بخلوت و سخن میگفتند که کس ندانست و هیچ کس نیز به نزدیک ایشان در نیامد مگر کسی که اجازت دادند و جز به نماز جماعت بیرون نیامدند بعد از سه شبارروز خواجه بوعلی برفت شاگردان از خواجه بوعلی پرسیدند که شیخ را چگونه یافتی گفت هر چه من میدانم او می بیند و متصوفه و مریدان شیخ چون به نزدیک شیخ در آمدند از شیخ سوال کردند که ای شیخ بوعلی را چون یافتی گفت هرچه ما می بینیم او میداند» (۲) به نقل یکی از احفاد شیخ ابوسعید وی از خود به «آسمان بین» و از ابن سینا به « آسمان دان » عبارت کرده است (۳) و واقعاً چه تعبیر دلکشی است ، آری صوفی آسمان بین و فیلسوف آسمان دان است . حجة الاسلام غزالی در بیان فرق عمل اولیاء و علماء حکایتی را برسم مثال آورده است که خلاصه اش اینست : «اهل چین و اهل روم در پیشگاه یکی از سلاطین بحسن هنر نقاشی و فن صورتگری مباهات کردند ، رأی پادشاه بر آن قرار گرفت که صفه‌ای تسلیم ایشان کنند تا اهل چین در یکسوی آن و اهل روم بجانب دیگر به نقاشی بپردازند

---

(۱) فصوص الحکم ۴۷ (۲) اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید ۱۵۹
(۳) حالات و سخنان ابوسعید ۱۱۷

وباید درمیان آنان پرده‌ای آویزند که یکی ازکار دیگری آگاه نگردد . چنین کردند . اهل روم رنگهای فراوان وعجیب فراهم آورده دست بکار شدند. اهل چین بدون رنگ بکار پرداخته وقسمت خود را جلاء وصیقل دادند . چون رومیان فارغ شدند چینیان نیز دست از کار کشیدند وگفتند ماهم فارغ شدیم پادشاه ازقول آنان تعجب کرد که چگونه از کار نقاشی بدون رنگ فارغ گردیده اند؟ پرده را بالا کشیدند ودیدند که درطرف چینیان عجایب کار رومیان بااشراق و برق بیشتر تلالوء ودرخشندگی دارد زیرا جانب آنان ازجهت کثرت صیقل مانند آئینه تابان گردیده بود پس اولیا همچون اهل چین به پاکی ، جلاء وصفای دل عنایت دارند تا در آن جلوت حق باغایت اشراق تلالوء کنند اما حکما وعلما مانند رومیان به اکتساب توجه میکنند و علوم را در دل نقش مینمایند (۱)

عارف بزرگوار مولانا جلال الدین بلخی این حکایت را به نظم آورده وگوید :

چینیان گفتند ما نقاش تر
رومیان گفتند ما را کر و فر
گفت سلطان امتحان خواهم درین
کز شماها کیست در دعوی گزین
چینیان گفتند یک خانه به ما
خاصه بسپارید و یک آن شما
بود دو خانه مقابل در بدر
زان یکی چینی ستد رومی دگر
چینیان صد رنگ از شه خواستند
شه خزینه باز کرد تا بستدند
هر صباحی از خزینه رنگها
چینیان را راتبه بود از عطا
رومیان گفتند نه لون و نه رنگ
در خور آید، کار را جز دفع زنگ

(۱) احیاء علوم الدین ۴ ر ۲۲

در فرو بستند و صیقل می زدند
همچو گردون ساده و صافی شدند
چینیان چون از عمل فارغ شدند
از پی شادی دهلها می زدند
شه در آمد دید آنجا نقشها
میر بود آن عقل را وقت لقاء
بعد از آن آمد بسوی رومیان
پرده را بر داشت رومی از میان
عکس آن تصویر و آن کردارها
زد برین صافی شده دیوارها
هر چه آنجا دید اینجا به نمود
دیده را از دیده خانه می ربود
رومیان آن صوفیانند ای پدر
بی ز تکرار و کتاب و بی هنر
لیک صیقل کرده اند آن سینه ها
پاک ز آز و حرص و بخل و کینه ها
آن صفای آئینه لاشک دلست
کو نقوش بی عدد را قابل است
اهل صیقل رسته اند از بو و رنگ
هر دمی بینند خوبی بی درنگ
نقش و قشر و علم را بگذاشتند
رایت علم الیقین افراشتند
گر چه نحو و فقه را بگذاشتند
لیک محو و فقر را برداشتند (۱)

ناگفته نماند که بعضی از محققان کمال را درجمع طریق استدلال وکشف میدانند چنانکه طاش کبری زاده گوید : «... طریق استدلال درجه علماء راسخ وطریق مشاهده مرتبت صد یقین است و گاهی هریکی ازین دوراه بدیگری منتهی میشود دراین صورت صاحب آن

(۱) مثنوی دفتر اول ۱۷۱ - ۱۷۲

مجمع بحرین میباشد یعنی بحر استدلال و مشاهده یا علم وعرفان یا شهادت و غیب » (۱) وی درمیان فریقین چنین محاکمه کرده است: اگرچه علوم به فنون بسیار واقسام متعدد انقسام یافته ، معذلك در چهار نوع منحصر است زیرا اشیاء دارای چهار وجود هستند وجود عینی ، ذهنی ، لفظی وکتبی علومی که اشیا را از حیث وجود عینی آنسان که در نفس الامر هست مورد بحث قرار میدهد عبارتست از علوم حقیقیه که باختلاف ازمنه وتجدد ملل وادیان متبدل ومتغیر نمیشود واین را علوم حکمیه نامند اگر شخص بحاث از احوال اشیاء به مقتضای عقل خود بحث کند (۲) وعلوم شرعیه خوانند اگر در آن به مقتضای قانون اسلام بحث وتحقیق بعمل آید . علومی که بوجود ذهنی ارتباط دارد عبارتست از علوم آلی معنوی مانند منطق وجز آن وعلومی که بوجود لفظی وکتبی مربوط است عبارتست از علوم آلی لفظی وخطی و آن علوم عربیه است که در دین معتبر است زیرا شریعت ما بزبان وخط عرب وارد شده . پس سه تای اخیر را جز از طریق اکتساب وتعلم نتوان بدست آورد اما نوع اول گاهی به نظر وگاهی به تصفیه حاصل میشود .مردم چهار صنفند :

۱ - پیران یعنی کسانی که عمرشان از شصت تجاوز کرده باشد

---

(۱) مفتاح السعادة ۱ر ۶۵

(۲) بعقیده ابن سینا علوم بردو قسمند : یکی علومایی که احکام آنها در تمام دهر جاری نیست بلکه درقسمتی از زمان مورد توجه ونیاز است و دربرهه یی از زمان از میان میرود واز حکومت ساقط میشود و دیگری علومایی است که نسبت آنها به تمام اجزاء دهر یکسان ومساویست و بعبارت دیگر درهر دوره وزمان مورد توجه ونیاز است وهمین علوم شایستگی دارند که به حکمت نامبردار شوند (رك : منطق المشرقیین ۵) ظاهراً چنان مینماید که فیلسوف مادراین تقسیم متفرد باشد چه نگارنده تاکنون باین طبقه بندی درآثار اسلاف او برنخورده است و پس ازوی قطب الدین شیرازی این تقسیم دادر کتاب درة التاج (بخش نخستین ۱ر ۷۱) آورده است وبه همین جهت که علوم فلسفی به عقیده فلاسفه اسلام بهتبدیل ازمنه وامکنه وادیان متبدل نمیشود آنرا « علوم حقیقیه» نیز نامیده اند (رك: شرح مطالع الانوار حاشیه صفحه ۶)

برای این دسته طریق تصفیه وریاضت مناسب است زیرا وقت راه نظر واکتساب را از دست داده اند.

۲ - جوانان غبی این گروه درحکم بالا باپیران شریک اند لکن بحکم اضطرار طبیعی نه اضطرار زمانی.

۳ - جوانان ذکی وهوشمند که استعداد فهم حقایق دارند اینگونه جوانان اگر تقدیر بایشان مساعدت نکرد ودرشهر ویا دوره آنان دانشمندی که درعلوم نظریه ماهر وصاحب نظر باشد، وجود نداشت تا از محضر او علوم فراگیرند باید مانند پیران بحکم اضطرار زمانی به طریق تصفیه روی آورند.

۴ - جوانان ذکی که تقدیر مساعدت کرده وشهر ودوره آنان از وجود چنین دانشمندی برخوددار است این گروه باید طریق نظر را مقدم دارند وبحسب مقدار مساعدت وقت درتحصیل علوم نظریه بکوشند وسپس به تصفیه باطن بپردازند وروی به آستان ملکوت آورند (۱)

دیگر از فرزانگان اسلام که درمیان طریق بحث وتعلم وراه علم لدنی جمع کرده وبعبارت دیگر مجمع البحرین است صدرالدین شیرازیست. وی عقیده دارد که فرق درمیان علمی که ازراه بحث ومعارفی که ازطریق دوم حاصل میشود به تفاوتی ماند که درمیان دانش کسی که ازوی وصف حلاوت رامیداند وکسی که بذوق آن را دریافته موجود است. البته علم دوم از دانش نخستین قویتر و محکمتر ووثوق بدان بیشتر است ووقوع چنین علمی ممتنع نیست بلکه برای انبیاء اوصیا، اولیأ وعرفا فعلا حاصل است (۲) وی درمفاتیح الغیب میگوید: بسیاری از عالم نماها علم غیبی ولدنی را که مورد اعتماد واتکأ عارفان وسالکان است انکار کرده ومیگویند علمی که از طریق تعلم اندیشه ورویت حاصل نشود معنی ندارد. درحالیکه آن علم لدنی ازسایر علوم قویتر ورساتر است. چون صدرالدین قایل به جمع طریقین است راجع به اختلاف خود بایکی ازمشایخ صوفیه چنین گفته است: عادت صوفیه بر آن

---

(۱) مفتاح السعاده ج ۱ ص ۶۶

(۲) مقدمهٔ استاد محمدرضا مظفر براسفار اربعه

است که دراحکام خود فقط به ذوق ووجدان اتکا میکنند اما من بر چیزی که فاقد برهان باشد اعتماد نمیکنم وآن را در کتابهای فلسفی خود نمی آورم (۱).

امادر مورد ارتباط جامی با فلسفه اشراقی کافی است که گفته شود عارفان واشراقیان براین امر اتفاق دارند که راه شناخت حقایق کشف وعیان است چنان که قطب الدین شیرازی گوید : اصل مأخذ قواعد اشراقیان کشف وعیان است واصل قواعد مشائیان بحث وبرهان (۲) پس جامی وسایر صوفیان وفلاسفه اشراقی همه اتکا به «کشف» دارند.

اگرچه در تفاصیل ، نتائج وجزئیات درمیان این دو طایفه اختلافاتی به نظر میرسد.

روی همرفته از آغاز بحث تا اینجا نتیجه میشود که بعقیدهٔ جامی دل محل کشف والهام وانوار معرفت است چون دل تصفیه شود و از غبار اغیار وکدورت معاصی پاک گردد، انوار حقیقت در وی لائح گشته لوامع معرفت دراو تجلی میکند وبعلوم الهامیه وکشفیه نامتناهی نایل می شود زیرا در باره حضرت خضر فرمود: «وعلمناه من لدنا علما» (۳)
اگرچه تمام علوم از نزد خدا است ولی علومی راکه بواسطهٔ برگزیدگان یادانشمندان تعلیم می فرماید علم لدنی نخوانند زیرا علم لدنی آنست که در قلب ازغیر طریق معتاد و متعارف یعنی مستقیما ازجانب حق وارد شود. بعقیدهٔ عارفان این آیت و شواهد دیگر از شرع انور، همه دلالت دارند بر صحت طریق صوفیه در اکتساب معرفت ازراه ذوق وکشف وگواهند بر اینکه انسان در اثر تقوی وتصفیه باطن می تواند بهمنبع فیض اتصال یابد وبه علوم می نایل آید.

پس ازنگاه جامی وابن عربی راهی که منتهی بشناخت ومعرفت حقایق اشیامیشود کشف وذوق است نه طریق استدلال و نظر و یکی از نتائج کشف صوفی مسالهٔ «وحدت وجود» است.

---

(۱) اسفار اربعه ج ۱ ص ۱۶۱ (۲) شرح حکمة الاشراق ۱۲ [illegible]
(۳) قرآن کریم سورهٔ الکهف آیه ۶۵ [illegible]

وجود یاموضوع بحث متا فزیک

اگر بگوئیم گفتگو از «وجود» به اندازهٔ قدامت انسان واندیشهٔ او قدیم است مبالغه واغراق نکرده‌ایم زیرا تاآن جا که تاریخ فکر بشر نشان میدهد انسان همواره بااین مساله دست وگریبان بوده وپیوسته ذهنش به فهم وجودودرك اسرار آن اشتغال داشته است . آنگاه که افکار فلسفی نظم ونسق یافت وبشکل علوم مدون درآمد ، مسایل وجوددرزیر عنوان دانشی بنام «فلسفهٔ اولی» یا «متا فیز یک» که از آن درزبان ما به «ما بعد الطبیعه» عبارت میکنند، جا گرفت. بنا بر این جمعی از مورخان فلسفه، ما بعد الطبیعه ومبحث وجود را یك چیز دانسته‌اند و فلسفه قد ما بوصف «فلسفه وجودی» امتیاز یافته است چه آنان از آغاز ومبدایی که وجود از آن تراوش یافته واز انجام آن بحث میکرده‌اند (۱) لفظ «میتا فیز یک» را یکی از اتباع ارسطو بنام اندرونیکوس (۲) وضع کرده است، این مرد به ترتیب کتاب های ارسطو پرداخته ودرهنگام ترتیب مباحث معلم اول را در «فلسفهٔ اولی» پس از مطالعات او در «علوم طبیعی» قرار داد ، چون مبحث اخیر یعنی گفتگو در پیرامون «طبیعت» بنام «فوسیقا» معروف بود. وی بر مباحث «فلسفهٔ اولی» که در ترتیب پس از آن قرار داشت نام «میتا فوسیقا» یعنی ما بعد الطبیعه را اطلاق کرد. چنانکه دیدیم این ترتیب در آغاز امر صرفاً جنبهٔ تاریخی داشت.

لکن پس از آن از ناحیه منطقی بحیث ترتیب درستی قبول شد (۳) اما ارسطو خود این موضوع را بنام «فلسفه اولی» میخواند (۴) ومعتقد بود که فلسفه اولی درباره وجود از آن حیث که وجود است (۵) بحث میکند (۶) فیلسوف ما نیز عقیده داشت که علوم با اختلافی که دارند در پیرامون موجودات واحوال ولواحق آنها گفتگو مینمایند واین علوم را میتوان «علوم جزئیه» نامید لکن دراین میان علم دیگر یست که موجود مطلق ، احوال، لواحق ومبادی اورا مورد بحث قرار میدهد

---

(۱) اسس الفلسفه ۱۶۵ (۲) Andronicus

(۳) المدخل الی الفلسفة ۲۴ ـ الطبیعة وما بعد الطبیعه ۱۲۵ (۴) قصة الفلسفة الیونانیة ۲۲۹

(۵) Being as Being (۶) اسس الفلسفة ۱۶۵

فلاسفه را باید «علم کلی» خواند چه این علم بحث خود را از موجود مطلق آغاز میکند و در تفصیل بجائی منتهی میشود که سایر علوم از آن نقطه دست بکار میشوند پس علم کلی بیان مبادي تمام علوم جزئیه را بعهده دارد(۱) از ینرو علم کلی را رئیس سایر علوم میدانند. بعقیده ابن سینا موضوع فلسفه اولی موجود از آن حیث که موجود است میباشد و بهمین جهت از علوم دیگر امتیاز می یابد زیرا علوم دیگر از قبیل طبیعی و ریاضی درباره موجود از این حیثیت بحث نمیکنند توضیح اینکه: موجود ممکن است به اوصاف گوناگون و متعدد متصف شود گاهی اورا بدینگونه وصف مینمایند که واحد یا کثیر، کلی یا جزئی بالفعل یا بالقوه است و زمانی در وصفش میگویند که مساوی با چیز دیگر یا از آن بزرگتر و یا کوچکتر است و وقتی اورا بدینسان وصف میکنند که متحرک یا ساکن گرم یا سرد است چون در اتصاف موجود بدین اوصاف و احوال درست تامل کنیم در می یابیم که موجود در اتصاف به بعضی از این اوصاف به خصوصیت دیگری نیازمند است و در برخی چنین نیست بعبارت دیگر برخی از این احوال مستقیما بر موجود عارض میشود و بعضی دیگر بتوسط خصوصیتی بر وی عارض میگردد فی المثل موجود در اتصاف به مساوات یا بزرگی و کوچکی نیازمند است به «کمیت» یعنی تادارای کمیت نشود ممکن نیست تساوی یا بزرگی و کوچکی را بپذیرد زیرا این امور از عوارض «کم» است همچنان در اتصاف بحرارت و برودت و جز آن به ماده احتیاج دارد بدین معنی که موجود تا دارای ماده نباشد ممکن نیست بحرارت و برودت متصف گردد، اما در اتصاف بوحدت و کثرت، کلیت و جزئیت و نظایر آن نه به ماده محتاج است و نه به کمیت زیرا این امور بر نفس موجود از آن حیث که موجود است عارض میشود در حالیکه تساوی و جز آن وقتی بر موجود عارض میگردد که نخست صبغه ریاضی را بخود بگیرد و همچنان گرمی و سردی آنگاه بروی طاری میشود که اولا برنگ طبیعی در آید(۲) پس از این توضیح معلوم شد که ما بعد الطبیعه از موجود از آن حیث که موجود است بحث میکند و این خود یك امر

(۱) النجاة ۳۲۲ (۲) درد الفوائد ۲ ر ۳۱

مشترکی است درمیان تمام آن امور حالا نکه موضوع علم طبیعی جسم است از حیث حرکت وسکون (١) ابن سینا ما بعدالطبیعه را بنامهای «فلسفه اولی» «علم الهی» «علم برین» و «علم پیشین و علم آنچه سپس طبیعت است» میخواند وعقیده دارد که درحقیقت فلسفه وحکمت همین فلسفه اولی است وبس (٢)

وحدت وجود

مکاتب متافزیک یا مکاتبی که در پیرامون تفسیر و تحلیل وجود ظهور کرده مختلف ومتعدد است زیرا فلاسفه در فهم وادراک وجود وتفسیر حقیقت وی سخت بایکدیگر اختلاف کرده اند بعضی از فلاسفه عقیده دارند که وجود درحقیقت خود مادی است و در جهان هستی چیزی جز ماده موجود نیست، حیات وحرکت وجز آنرا که برخی گواه بر وجود روح یا عقل میگیرند، درواقع وظیفه وصفتی از وظایف و صفات ماده هست وهرگاه ماده انحلال یابد حرکت متوقف میشود وحیات به نیستی میگراید طرفداران این عقیده به اصحاب مکتب مادی نامبردارند جمعی درست در نقطه مقابل این مکتب قرار دارند و بر آنند که وجود در طبیعت خود روحی است ودر عالم وجود جز روح وعقل چیزی دیگر موجود نیست وماده در تمام صور واشکال خود پدیده یی از پدیده های روح است این گروه به اصحاب مکتب روحی معروفند و این دو طایفه که وجود را با صل واحد خواه ماده وخواه روح بر میگردانند درزمرهٔ ارباب مکتب وحدت نیز محسوب میشوند لکن در میان فلاسفه کسانی هستند که وجود را بهردو اصل یعنی ماده وروح برمیگردانند این فرقه به هواخواهان مکتب دوتائی یا اثنینیت مشهورند اصحاب مکتب دوتائی وفرقه یی که اصل وجود را متعدد میدانند، همه درشمار طرفداران مکتب کثرت یا چند تائی قرار میگیرند (٣) بنا به گفته ازوالد کولپه درغالب اوقات مکتب «وحدت» را به نظریه فلسفی دیگری که بنام «وحدت وجود» معروف است نیز

---

(١) الشفاء: الهیات ١ ر ١٠ـ١٢ (٢) الشفاء: الهیات ١ ر ٥

دانشنامه علائی بخش الهیات ٥ ـ ٦

(٣) اسس الفلسفة ١٧٢ـ١٧٣

اطلاق میکنند. از آنجا که «فلسفهٔ وحدت وجود» با مکتب وحدت پیوستگی دارد، اقسام فلسفهٔ وحدت وجود در اثر اختلاف افکاری که در مکتب وحدت ظهور کرده تعدد و اختلاف پیدا کرده است از ینرو از هر عقیدیی که در «وحدت» بوجود آمده میتوان موازی با آن نظریه یی در «وحدت وجود» استنتاج کرد و همچنان هر ایرادی که در مکتب وحدت وارد میشود ممکن است آنرا با اندك تغییری بر فلسفهٔ «وحدت وجود» نیز وارد ساخت (۱)

مکتب وحدت قدیمترین مکتب میتافزیکی است که در فلسفهٔ یونان پا بعرصه هستی گذاشت. مرحوم یوسف کرم در این باره میگوید: چون فلسفه یونانی ظهور کرد، اقطاب طبقه نخستین هواخواه مکتب وحدت وجود بودند بعید نیست اگر آنان را متأثر از تعالیم هندی بدانیم (چه شاید هنود اولین قومی باشد که این عقیده در میان ایشان پیدا آمد) آنان در باره اصل اشیاء و طریق پیدایش آنها به فحص و بحث پرداختند و هر یك مادتی را برگزیدند و آن را بحیث اصلی که اشیاء از آن ساخته شده قبول کردند.

طالیس آب را و انکسیمانس هوا را و هرقلیطس آتش را، مبدأ اشیاء دانست و هر یك از آنها به مادی بودن حیات و فکر معتقد شد. پس به مقتضای این تصورات وجود یکی است زیرا واضح است که مرکب از جنس اصل و طبیعت خود میباشد و وحدت وجود با این اقوال بشکل وحدت مادی اشیاء نیرو گرفت. لکن تغیر و تطور با وجود ولاوجود «عدم» آمیخته است یعنی بآنچه بالفعل هست وجود است ودر اثر شدن از حالی بحالی عدم است بنابراین پارمنیدس از این تناقض آشکارا، سر باز زد و باصدای بلند گفت: «قطعاً باید ما به وجود تسلیم شویم یا به لاوجود چون لاوجود و عدم محال است جز وجود باقی نماند و چگونه ممکن است که چیزی (بالذات) جز خدا موجود باشد پس وجود خداست». در اثر این اقوال وحدت منطقی یا میتافزیکی بسبب مقایسه در میان معنای وجود و لاوجود و تحقق اول و بطلان دوم نضج یافت. استادش اکسانوفان نگاهی به عظمت آسمان کرد و گفت: جهان یکی است» (۱)

---

(۱) المدخل الی الفلسفة ۲۰۹، ۲۴۹، ۲۵۳ (۱) الطبیعة و ما بعد الطبیعة ۱۳۷-۱۳۸

پس از بیان یوسف کرم معلوم شد که از فلاسفه یونان باستان پارمیندس بیانش درباره وحدت وجود متافزیکی روشن تر است. از والد کولپه پس از ذکر عقیده طالیس، انکسمندر، انکسیمانس هرقلیطس وفیثارغوریان میگوید: «... نظریه مبدأ واحد بخوبی واضح نشد وچندان اهمیت نیافت تا آنکه مکتب الیائی (اکسنوفان، پارمنید، زینو وملیسوس) درمیان آمد.

این گروه اظهار داشتند که وحدت صفت اساسی وجود است بلکه وحدت صفتی است که وجود حقیقی را از وجود ظاهری و وجود دائم را از وجود متغیر امتیاز میدهد وچون وجود دگرگون ومتعدد را حس درك میکند نه عقل ازقول الیائیان درباره وحدت قول دیگری لازم آمد که فقط عقل به ادراك علم حقیقی نایل میشود» (۲) وهمو درجای دیگر میگوید که اکسنوفان وپارمیندس معتقد بودند که خدا ووجود یکی است وهم گفتند که وجود چون مشتمل بر تمام اشیاء است وجهان از وجود پدیدار گشته پس خدا وجهان یکی است (۱)

اما مسأله وحدت وکثرت وجود درجهان اسلام با دقت بیشتر مورد توجه فرزانگان اسلام قرار گرفت فیلسوفان، متکلمان وعارفان ما در بحث وجود به مطالبی دست یافتند وموشگافی هایی دراین زمینه کردند که درفلسفه یونان سابقه ندارد. دانشمندان اسلام دراین امر اتفاق دارند که در حقیقت اصل وسرچشمه وجود یکی است وآن اصل خداوند یکتا است که وجود از منبع جود او افاضه شده است. بحث وگفتگوی ایشان دراینجا است که آیا حقیقت وجود در واقع یکی است یا متعدد وبسیار یا آنکه وجود واحد است وموجود متعدد. ملاهادی سبزواری محل نزاع راچنین آورده است: «گویندگان توحید برسه قسمند: گروهی هم به کثرت وجود وهم بکثرت موجود قایلند. غالب مردم دراین مقام قراردارند. بعضی از صوفیان بوحدت وجود ووحدت موجود عقیده دارند. ذوق متالهین بر آنست که وجود واحد وموجود متعدد است (۱) پس از بیان سبزواری

(۱) المدخل الی الفلسفه ۱۵۷ (۲) اسفارحاشیه: ۱ و ۷۲ [illegible]

برمی آید که درباب وحدت وکثرت وجود سه نظریه اظهار یافته است :

۱- کثرت وتباین وجودات

۲- وحدت وجود

۳- وحدت درعین کثرت وکثرت درعین وحدت «تشکك وجود»

اینك به ترتیب درباره عقیده اول ودوم که درمقابل هم قرار داده اند گفتگو میکنیم زیرا بحث از عقیده سوم از حوصله این عجاله خارج است .

(۱) نظریه تباین وکثرت وجودات .

اصحاب این نظریه برآنند که وجودات خارجیه بکلی با یکدیگر تباین دارند تا آنجا که هیچگونه سنخیت وشباهتی درمیان وجودات نیست یعنی وجود انسان غیر از وجود فرس است

« مطابق این نظریه «ملاع» خارج را «وجودات» تشکیل داده است وبعدد انواع مهیات بلکه بعدد افراد انواع مهیات که بر ذهن نمودار میشود وجودات است وهر وجودی بالذات مباین است با وجود دیگر وهیچگونه جنسیت وسنخیت ووجه اشتراکی بین وجودات نمیتواند بوده باشد وتنها وجه اشتراکی که درکار هست اینست که از همه امور متکثره مختلفه که هیچگونه تناسب وتجانس وسنخیتی بین آنها نیست ذهن مامفهوم واحدی بنام مفهوم وجود انتزاع کرده است والا بین حقایق وجودیه هیچ وجه تشابهی درکار نیست » (۱)

جامی این نظریه رابه حکماً نسبت داده وگوید : «حاصل عقیده حکما آنست که وجود رامفهومی است واحد ومشترك درمیان وجودات ووجودات بالذات حقایق مختلف ومتکثر اند نه اینکه اختلاف آنها فقط بعارض اضافت باشد تا آنکه وجودات متماثل ودرحقیقت خود متفق باشند ونیز اختلاف آنهابه «فصول» نیست تا آنکه وجود مطلق جنس آنها باشد بلکه مفهوم وجود مطلق نسبت بوجودات عرض لازمی است مانند نور آفتاب ونور چراغ که درحقیقت ولوازم اختلاف دارند ودرعارض نور اشتراك ونیز مانند سفیدی برف وعاج اکه درحقیقت مختلف ودر

(۱) اصول فلسفه وروش رئالیسم ۳ ـ ۴۷ .

عارض سفیدی مشترك میباشند) بل همچون کم و کیف که درعرضیت وجوهر وعرض که درامکان ووجود اشتراك دارند. لیکن چون هر وجودی را نام خاص نبود بدانسان که اقسام ممکن و اقسام عرض نام خاص دارند ، پنداشتند که تکثر وجودات وحصه‌حصه بودن آنها مربوط است به مجرد اضافت به‌ما هیاتی که معروض این وجودات هستند مانند سفیدی این برف وآن برف و نور این چراغ وآن چراغ. درحالیکه چنین نیست بلکه وجودات حقایق مختلف ومتغایرند ودر تحت آن مفهومی که برآنها عارض میشود وخارج از آنها است مندرج میباشد ...» (٢)

ملا هادی سبزواری نیز نظریه تباین و کثرت وجودات را به مشائیان واتباع ارسطو نسبت داده است (٣) اما بعضی از دانشمندان معاصر در صحت این انتساب شك کرده اند وامری که این شك و تردید راقوت میدهد آنست که مساله تباین و کثرت وجودات وقتی درمیان می آید که اصالت وجود واعتباریت ماهیت مورد قبول باشد یعنی طرفدار این نظریه اولا باید باین امر اذعان و تصدیق کند که وجود درخارج تحقق دارد وآنگاه وجودات خارجیه رامتباین ومختلف بداند . درحالیکه مساله اصالت وجوددر نزد حکمای پیشین مطرح نبوده پس چگونه میتوان ادعا کرد که آن دسته از حکماء در این مساله نظریه ای را صریحاً انتخاب کرده باشند ودر کلمات ابن سینا که رئیس مشائیان لقب یافته ، وملا هادی خود اورا « مروج حکمت مشائیه » (٣) و«محی طریق مشائین » (٤) میخوانند ، جمله هائی یافت میشود که درست مخالف این نظریه است (٥) از آن جمله به نقل صاحب مواقف فیلسوف ما در کتاب شفا تصریح کرده است « که وجود از معقولات ثانویه است ودر اعیان وخارج عینی نیست که وجود یا شئی باشد بلکه موجود درخارج فرس یا انسان است» (٦) این عبارت رامیتوان گواه این مطلب دانست که ابن سینا به اعتباریت وجود در خارج معتقد بوده است .

---

(١) الدرة الفاخره ٢٥ (٢) شرح منظومه ٢-١٩

(٣) اسرار الحکم ٢٧٢ (٤) شرح اسرار مثنوی ٦ (٥) اصول فلسفه ٣-٤٧

(٦) شرح مواقف ٢-١٥٤

شیخ محمد صالح حائری‌دراین باب گوید: « برما همور ثابت نشده مشائیه قایل باصالت وجود ند وحقایق وجودات رامتبائن دانند ولی بعید است که حقیقت هستی‌را درخارج قایل باشندوآنرا متباین‌دانند بلکه مشائیه قایل باصالت ماهیت اند ووجود را اعتباری محض دانند ...» (۱)

(۲) نظریه وحدت وجود .

مکتب وحدت وجود دراسلام پیش ازابن عربی ، بصورت کامل ومنظم وجود نداشت وی نخستین عارفی است که دقایق ونکات نظریه وحدت وجود راتفصیل داد ومقاصد آنراروشن ساخت وبشکل کامل ومنظم درآورد ازینرو اورا واضع حقیقی اصول وحدت وجودو بنیاد گذار این مکتب میدانند پس ازوی درمیان مسلمانان هر کسی که دراین باب به نکته سنجی پرداخت اساس مطلب را ازاوگرفت(۲) پس اگر درفلسفه جدید غرب سپینوزا راپیشوای مکتب وحدت وجود شمرده اند(۳)، درجهان اسلام ابن عربی قاید وپیشرو این مکتب است بنابراین، مبالغه واغراق نخواهد بود اگراورا سپینوزای اسلام بلکه استاد اسپینوزاو کسانی که درمکتب وحدت وجود چه‌درداخل عالم اسلام وچه درخارج آن خوض کرده اند ، بخوانیم . از صوفیان اسلام جامی بدین امراعتراف داردوگوید :« وی قدوهٔ قائلان بوحدت وجود است»(۴) مجدد الف ثانی شیخ‌احمدسرهندی میگوید :« اول کسیکه تصریح بتوحید وجودی کرده شیخ‌محی الدین بن العربی است ... وآنکه مسئلهٔ وحدت وجود رامبوب ومفصل ساخته است ودررنگ صرف ونحو تدوین نموده شیخ‌محی الدین است و بعضی ازمعارف غامضهٔ این مبحث رامخصوص بخودگردانیده حتی که گفته که خاتم‌النبوة بعضی ازعلوم ومعارف را ازخاتم الولایت اخذ میکنند وخاتم ولایة محمدی خود را میداند وشراح درتوجیه آن گفته اند که پادشاه اگر ازخزینه دارخودچیزی بگیردچه نقصان دارد» (٦) یکی ازمستشرقان

---

(۱) حکمت بوعلی سینا ۱-۳٦۲ (۲) مقدمه ابو لعلاء عفیفی بر فصوص الحکم ۲۵

(۳) الطبیعة ومابعد الطبیعة ۱٤۲ المدخل الی لفلسفة حاشیه ۲۵۲

(٤) نفحات الانس ۵٤٦ (٦) مکتوبات دفتراول حصه‌پنجم ۹

بنام الغردفون کریم عقیده دارد که تصوف اسلامی درپایان قرن سوم هجری (مقصود اوعصر ابو یزید بسطامی وجنیدوحلاج است) به یک جنبش دینی که رنگ وحدت وجودی داشت تحول یافت. ابوالعلا عفیفی که در میان صوفی شناسان معاصر ازهمه نیکو تر ابن عربی را می شناسد ودر آراء وعقاید او اطلاع عمیق دارد، عقیده فون کریمر را مردود میداند ومیگوید: اقوالی که از ابویزید بسطامی و حلاج وحتی از ابن الفارض معاصر ابن عربی نقل شده در نظر من دلیل بر اعتقاد آنان به وحدت وجود نتواند بود بلکه ایشان مردانی بودند که در حب خدا از خود واز ماسوی الله فانی شدند پس در وجود جز خدا موجودی ندیدند این وحدت شهود است نه وحدت وجود. درمیان فیض عاطفه وشطحات جذب ونظریه فلسفی درالهیات فرق است.(١)

آری اگر ابن عربی درمیان صوفیان اسلام معلم اول در مکتب وحدت وجود است جامی بدون شك وتردید معلم ثانی است بعبارت دیگر اگر ما وحدت وجود را به مخروطی همانند سازیم رأس این مخروط به ابن عربی اتصال دارد وقاعدهٔ آن به جامی می پیوندد زیرا تا آنجا که این ناتوان هیچمدان میداند پس از جامی درعالم اسلام یالااقل در کشورما که پیوسته مهد تصوف و عرفان بوده در مکتب وحدت وجود شاگردی ظهور نکرده که مانند او درین بحر غواصی کرده باشد واین همه درهای قیمتی وگوهرهای تابناك درقلمرو نظم و نثر دربارهٔ «همه اوست» بدست دهد اگر کسی بخواهد کلمات جامی را درباب وحدت وجود از آثار او گرد آورد خود کتابی مستقل و جداگانه میشود.

چنانکه می بینیم عبارت «وحدت وجود» از دو کلمه یکی «وحدت» ودیگر «وجود» ترکیب یافته است حالا برای آنکه به مقصود اصحاب این مکتب درست آشنا شویم ناگزیریم که از باب مقدمه بدانیم که وجود چیست؟ ومقصود از وحدت کدام قسم وحدت است.

هرچیزرا که تحلیل کنیم می بینیم لفظی دارد ومفهومی وحقیقتی فی المثل انسان رالفظی است که عبارتست از الف، نون، سین، الف،

---

(١) مقدمه فصوص ٢٥

نون ومفهومی دارد آن عبارتست ازصورتی که پس ازتوجه به لفظ درذهن وارد میشود وحقیقت انسان همان ماهیت مخصوص در خارج است که از آن به حیوان ناطق عبارت میکنند. «وجود» نیز همین طور است لفظ وی عبارتست ازواو، جیم، واو، دال ومفهومش همان صورتی است که پس ازشنیدن این لفظ درذهن پدید می آید واوراحقیقتی که از آن به حقیقت بسیطه نوریه که ذاتا ازعدم ابادارد ومنشأ تمام آثاراست تعبیر کرده اند یعنی حقیقت وجود عبارتست ازعین منشأیت آثار درخارج. پس مورد نزاع فرزانگان اسلام مفهوم و حقیقت وجود است، در مورد مفهوم وجود و اینکه آیا وجود را میتوان تعریف کرد یانه؟ اقوال مختلف است:

۱- بعضی تصور وجود رابدیهی میدانند بنابرین قول وجود از تعریف حقیقی که بحد ورسم میشود بی نیازخواهد بود وفقط میتوان اورا بحسب لفظ تعریف کرد وگفت وجود عبارتست از هستی زیرا تعریف لفظ آنست که معنی ومدلول لفظ را بیان کند بدون آنکه بحقیقت وماهیت آن اشعار نماید بعبارت دیگر تعریف لفظی تبدیل لفظ است به لفظ دیگر چنانکه مثلاً در تعریف «ماء» گویند عبارتست از آب.

۲- برخی تصور وجود راکسبی میدانند، درین صورت باید وجود راتعریف کرد طرفداران این عقیده تعریفاتی از وجود کرده اند از قبیل «الثابت العین» «الذی یمکن ان یخبر عنه» تمام این تعاریف چنانکه در کتابهای کلام وفلسفه مذکور است باطل ومستلزم دوراست.

۳- جمعی بر آنند که اصلاً وجود تصور نمیشود تاچه رسد به اینکه تصورش بدیهی ویا کسبی باشد(۱)

امامحققان قوم بر آنند که تصور مفهوم وجود برای هر انسانی بدیهی است بدین معنی که هرخردمند چون لفظ وجود را بشنود بطور روشن مفهوم آنرا درمی یابد

ابن سینا گوید: «وجود را نمیتوان جز باسم (یعنی جز به تعریف لفظی)

---

(۱) شرح مواقف ۲ر۷۷ ، شرح منظومه ۲ر۶ ، درر الفوائد ۱ر۹

شرح کرد زیرا وجود مبدأ نخستین هر شرح و تعریف است وخودش راشرح وتعریف نیست بلکه صورت و مفهوم وجود در نفس بدون وساطت چیز دیگر وارد میشود (۱) این عبارت ابن سینارا که «وجود مبدأ نخستین هرشرح وتعریف است» آملی بدینگونه شرح داده است که: هرچه رابخواهیم تعریف کنیم سرانجام به‌وجود برمیگردد مثلاً اگراز تعریف انسان بپرسند میگویند حیوان ناطق است چون از تعریف «حیوان» که درحد انسان آمده سوال کنند خواهند گفت حیوان عبارتست از جسم نامی وحساس ومتحرك بالاراده و آنگاه اگراز تعریف نامی وحساس بپرسند پاسخ میدهند جسم مطلق است اگر ازجسم سوال کنند جواب میگویند جوهراست وهرگاه جوهر موردسوال قرار گیرد خواهند گفت که موجوداست واگر از موجود پرسش بعمل آید میگویند وجود است (۲) دراین تحلیل دیدیم که تمام شرحها و تعریفها بوجود باز گشت وخود وجود از تعریف بی نیازاست. از متکلمان فخرالدین رازی (۳) محقق طوسی (۴ تفتازانی (۵) وقاضی عضدایجی(۶) همه اتفاق دارند که تصور وجود بدیهی است. وجهور حکما بر آنند که عقل چون در معقولات خود فحص وجستجو میکند چیزی اعرف و روشنتر از مفهوم وجود نمی یابد تا وجود را بدان تعریف کند.

پس وقتی که تصور وجود بدیهی باشد نمی توان او را بحد ورسم تعریف کرد زیرا حد از جنس وفصل فراهم میشود و وجود چنانکه در محلش مبرهن گشته، بسیط است و جنس وفصل ندارد وهمچنان نمیتوان اورا به‌رسم تعریف کرد زیرا رسم از جنس وخاصه تالیف میشود وعرض خاص از کلیات خمس است ومقسم در کلیات خمس ماهیت است حالا نکه وجود و عوارض او ازسنخ ماهیت نیست. اضافه برآن، باید معرف (بکسر راء) اظهرواجلی از

---

(۱) النجاة ۳۳۵ (۲) دررالفوائد ۱ر۲۱

(۳) المباحث المشرقیه ۱ر۱۱ (۴) شرح تجرید از لاهی شماره صفحه ندارد

(۵) شرح مقاصد (۶) شرح مواقف ۲ر۷۷

معرف (بفتح) را باشد در حالیکه از وجود چیزی اعرف و اظهر نیست تا بتوان بدان وجود را تعریف کرد.(۱)

پس از بیان محققان اهل فلسفه و کلام دانستیم که تصور مفهوم وجود بدیهی است و از تعریف حقیقی (حدورسم) بی نیاز و فقط میتوان او را بحسب لفظ تعریف کرد. اما در باب حقیقت وجود اصحاب مکتب اصالت وجود وعارفان عقیده دارند که درغایت خفاء وپنهانی است چنانکه ملاهادی سبزواری گوید:

مفهومه من اعرف الاشیاء   وکنهه فی غایة الخفاء

یعنی: «مفهوم وجود از همه اشیاء اعرف است، کنهه وحقیقت وی در نهایت خفاء و پنهانی است» وی در اثبات این معنی چنین برهان آورده است:

«اگر حقیقت وجود درذهن حاصل شود آیا آثارش بروی مترتب میشود یانه پس اگر این آثار مترتب شود معلوم است که در ذهن حاصل نشده زیرا موجود ذهنی فاقد آثار خارجی است و هرگاه آثارش در هنگام ورود درذهن با او نباشد لازم می آید که حقیقت وجود که عبارت است ازعین منشأیت آثاردرذهن حاصل نشده باشد(۲)

عارف ما نیز در این باب بامحققان هم آواز است آنجا که گوید: «وهو ای الوجود اظهر من کل شیء تحققاً وانیة حتی قیل انه بدیهی واخفی من جمیع الاشیاء حقیقة» (۳) همین عبارت را صدرالمتالهین نیز عیناً در اسفار آورده است (۴) باید گفت که مقصود عارفان درعبارت «وحدت وجود» مفهوم وجود نیست زیرا مفاهیم عقلی جنبهٔ اعتباری دارند و جز درذهن تحقق پیدا نمیکنند یعنی موطن تحقق آنها عقل است نه ظرف خارج بلکه مراد ایشان حقیقت وجود است که درخارج یکی است نه معدود وبسیار و بهمین معنی وجود را بر واجب الوجود اطلاق میکنند چنانکه جامی گوید:

«...چون لفظ وجود بر واجب تعالی اطلاق کنند بدان موجودی خواهند که بذات خود موجود است نه بامری زائد ووجود همه

---

(۱) شرح منظومه ۲ ر ۶   (۲) شرح منظومهٔ ۲ ر ۶

(۳) نقدالنصوص ۵   (۴) الاسفارالاربعه ۱ ر ۲۶۰

اشیاء علماً وعیناً باوست چون نور که به نفس خود روشن است نه بروشنائی دیگر، روشنی همه‌چیزها بدوست (۱) وی در جای دیگر گفته : «لفظ وجود را گاه بمعنی تحقق وحصول که معانی مصدریه ومفهومات اعتباریه اند اطلاق میکنند و بدان اعتبار از قبیل معقولات ثانیه است که در برابر وی امری نیست درخارج بلکه ماهیات را عارض میشود در عقل چنانکه محققان حکما ومتکلمین تحقیق آن کرده اند وگاه لفظ وجود میگویند وحقیقتی میخواهند که هستی وی بذات خودست وهستی باقی موجودات بوی وفی الحقیقة غیر از وی موجودی نیست درخارج وباقی موجودات عارض وی اند وقائم بوی چنانچه ذوق کمل کبرای عارفین و عظمای اهل یقین به آن گواهی میدهد واطلاق این اسم بر حضرت حق سبحانه و تعالی بمعنی ثانیست نه بمعنی اول » (۲) از کلمات جامی صراحة برمی آید که مقصود از باب معرفت از وجود حقیقت وجوداست وآن حقیقت یکی است نه متعدد و بسیاروی در محل دیگر باصراحت بیشتر میگوید:

« مافی الوجود الا عین واحدة هی عین وجود الحق المطلق و حقیقته » (۳) یعنی : «موجود حقیقی یکی بیش نیست وآن عین وجود حق وهستی مطلق است » (۴)

اما در بارهٔ کلمهٔ « وحدت » کافی است بگوئیم که وحدت در ما نحن فیه ازجنس وحدات مشهوره نیست(۵) ووحدات مشهوره عبارت است از « وحدت عددی » یا «واحد بالعدد » و« وحدت جنسی » یا «واحد بالجنس »و«وحدت نوعی» ، یا «واحد بالنوع» وجز آنها که در کتب مفصل فلسفه مذکوراست (٦) واینکه گفتیم وحدت وجود از سنخ این وحدات نیست دلیلش آنست که‌هریک از وحدات مذکور دارای معنا وتعریفی است که بروجود صدق نمیکند مثلاً وحدت عددی آنست که در برابر خود دوم و سوم ... داشته باشد .

در حالیکه وجوددرخارج یکی است ونمیتوان برای آن‌دومی فرض کرد.وحدت جنسی ووحدت نوعی آنست که درخارج برافراد

---

(۱) نقد النصوص ۵ (۲) اوائح ۱۰ (۳) نقد النصوص ۷

(٤) لوائح ۱۷ (۵) شرح منظومة ۲ر۱۹ (٦) رك : النجاة ۲۲٤

متعدد و بسیار صدق کند مانند حیوان و انسان که بر افراد بسیار صادق است حالانکه وجود در خارج مصداقش واحد است و بعبارت دیگر او را بیش از یك مصداق نیست ، علاوه بر آن جنس و نوع ابهام دارند اما حقیقت وجود ظاهر اشیا است و روشنی همه چیز ها بدوست (۱) پس وحدت وجود عبارتست از وحدت حقیقی که اصلاً کثرت و تعدد در وراه ندارد و بالذات متصف بوصف وحدت است نه اینکه وحدت چیزی باشد و وجود چیز دیگر (۲) خلاصه کلام آنکه مقصود اصحاب مکتب وحدت وجود از این عبارت آنست که حقیقت وجود واحد است نه متعدد و مراد از ین حقیقت ذات حق است که ساحه قدس او از شائبه کثرت و غبار تعدد منزه است و به همین جهت جا می میگویند که ارباب وحدت وجود در توحید حق تعالی به اقامت برهان نیاز مند نیستند زیرا توهم اثنینیت و تعدد در وجود مطلق ممکن نیست (۳)

اکنون که از بیان معنای « وحدت وجود » فارغ شدیم بذکر عقیده ابن عربی می پردازیم .

نظریهٔ وحدت وجود مرکز تمام افکار و عقاید ابن عربی است و به قول دکتور ابی العلا عفیفی قضیه کبرائی که از مکتب ابن عربی تعبیر میکند و تمام فلسفه صوفیانه وی در اطراف آن می چرخد و هر قضیه دیگر از آن منشعب میشود و لمام اندیشه او را در دست دارد تا آنجا که ابن عربی در آنچه که میگوید و احساس میکند از آن قضیه بیرون می آید و باز بدان بر میگردد ، آنست که حقیقت وجود در جوهر و ذات خود یکی است و بصفات و اسماء خود متکثر و بسیار ، تعدد و تکثری در حقیقت وجود نیست جز باعتبارات ، نسبتها و اضافات و آن حقیقت قدیم ، ازلی و ابدیست یعنی نه آغازی دارد و نه انجامی همیشه بوده و همواره خواهد بود غبار تغیر و دگرگونی را در او راهی نیست و آنچه که در تغیر و تبدلست همان اشکال و صور وجود است که در روی ظاهر میشود و بعبارت دیگر تغیر در ناحیه اعتبارات و اضافات حقیقت وجود است نه در ذات او پس این حقیقت به بحر

---

(۱) درر الفوائد ۱ ر ۳۷ (۲) ایضا ۱ ر ۳۳۳

(۳) الدرة الفاخر ۲۶۰

زخاری میماند که ساحلش ناپیداست بل اوراکرانه نیست. وجوداتی که مورد احساس و ادراك قرارمیگیرند فقط امواج آن بحراند که برروی سطحش ظاهر وآشکار میشوند چون آن حقیقت را ازحیث ذاتش باقطع نظرازاعتبارات واضافات ملاحظه کنی برگوی که «حق» است هرگاه ازحیث اسماء وصفاتش یعنی ازناحیهٔ ظهورش دراعیان ممکنات ملاحظه شود میتوان گفت که «خلق» یا عالم است بنا برین «همه اوست» هم حق است وهم خلق هم واحد است و هم کثیر هم قدیم است وهم حادث هم اول است هم آخر هم ظاهرست هم باطن این بود خلاصه آن عقیدتی که معروف به «وحدت وجود» است وابن عربی آنرا با کمال جرئت وصراحت درموارد متعدد از «فصوص» و «فتوحات» تقریر و بیان کرده: از آن جمله گوید: «فسبحان من اظهر الاشیاء وهوعینها» (۱)

فما نظرت عینی الی غیر وجهه
ولاسمعت اذنی خلاف کلامه (۲)

ودرجای دیگر گفته:

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا
ولیس خلقا بذاك الوجه فاذکروا
من یدرما قلت لم تخذل بصیرته
ولیس یدریه الا من له بصر
جمع وفرق فان العین واحدة
وهی الکثیر لاتبقی ولا تذر (۳)

ماحصل مقصود ابن عربی ازابیات بالااینست که: ازجهت ظهور حق درمرایای مختلف ومجالی متعدد، حق خلق است پس ایها الناس ازاین کثرات نسبیه که به اعتبار ظهور حق درآن مجالی و مرایا

(۱) پاك است خداوندی که اشیارا ظاهر ساخت و خود عین آن اشیا است

(۲) چشم من جز رخسار اورا ندید و گوشم جز کلام او را نهشنید (رك: مقدمه ابوالعلاء عفیفی ۲۴_۲۵)

(۳) فصوص الحکم، ۷۹ جمله «لاتبقی ولا تذر» آیت قرآنی است (قرآن کریم سوره المدثر آیه ۲۸)

پدید ار میشود در گذرید و آنرا درنظر نگیرید و بسوی وحدت حقیقیه ذاتیه خرامید. وبحسب احدیت ذاتی خودحق خالق نیست زیرا حق بدان وجه موجد موجودات وخالق مخلوقات است پس بدین اعتبار ازصفات خلق منزه وپاك ومحتجب به حجاب غیرت وکبریائی خودهست ودر غیبت خود باقی است نه مشهود است ونه مرئی وآنچه که به نظر می آید ومشهود می گردد خلق است. پس اورا ذاکر باشید وازجهت احتجابش درورای صورت خلقت فراموش نکنید. وجهی راکه دراینجا گفتیم کسی میداند که بینائی و بصیرتش ازشهود حق یکتا درمراتب کثرت ملول ومخذول نگشته، آری این دووجه را فقط کسی می فهمد که دارای بینائی نافذدر بواطن اشیاء باشد. ای مرد راه جمع کن درمیان حق وخلق درمرتبت آن وبگوی که حق عین خلق است درآن مرتبه وحکم کن به فرق وکثرت درمرتبه اش وبگوی که در آن مرتبه حق خلق نیست، زیرا «عین» و حقیقت درحد ذات خود واحد است ودرمرتبهٔ وحدت صور کثرت فانی ونابود میشوند ودرهنگام ظهور آن عین و حقیقت واحد بحسب تجلیات در مرایای متعدد، متکثر و بسیار است، (۱) کاشانی درشرح بیت اخیرمیگوید: وجود واحد حق درمرتبت جمع اسمائی خالق واله است ودرمرتبت فرق مخلوق است ودروجود جز او چیزدیگر نیست زیراوی عین وحقیقت واحد است واین حقیقت واحد عیناً دراثر تعینات کثیر ومتعدد میباشد وتعینات نسبتهائی است که بدون وی تحقق ندارند پس موجودی جز او نیست (۲)

بدین بیت توجه فرمائید که ابن عربی صراحة میگوید که عین حق و حقیقت او درهرخلق محسوس ظاهرشده است.

«وما خلق تراه العین ✿✿ الاعینه حق» یعنی: هرخلقی که بچشم می آید حق عین آن است وآن خلق محسوس ازحیث حقیقت خود عین حق واز لحاظ صورت خود غیراوست. (۳)

---

(۱) درشرح ابیات رجوع کن: به جامی ۸۷ قیصری ۱۱۷ بالی ۱۰۰

(۲) شرح کاشانی ۹۹ (۳) فصوص الحکم ۱۰۷ شرح جامی ۱۳۵ بالی ۱۷۹

بعقیدهٔ ابن عربی ذات الهی رامیتوان از دو وجه ملاحظه کرد:
نخست از آن حیث که ذات بسیط است وازهر نسبت واضافتی بسوی موجودات خارجیه مجرد است ودوم از آن حیث که ذاتی است متصف به صفات. ذات حق از وجه نخستین ازصفات محدثات واز هر اضافتی نسبت بوجود ظاهر پاك، ومنزه بوده ووجودیست مطلق که ازهر گونه تعین وقیدی مجرد است واز وجه دوم وجود مقید و یاوجود نسبی است زیرا بنا براین وجه، وجودحق درصور اعیان ممکنات یادر نسبتها واضافاتی که به صفات تعبیرش میکنند متعین گردیده است و ازینرو تمام موجودات صفات حق اند. وی دراین باب گوید: «فما وصفناه بوصف الا کنا نحن ذلك الوصف فوجود نا وجوده» «۱» چون در نظر ابن عربی صفات عین ذات است بالتبع حق عین خلق یاعین صفاتی است که درمجالی وجود ظاهر گشته واین صفات چیزی زاید بر ذات نیست بلکه اضافاتی است نسبت بسوی ذات «۲»

ابن عربی آیه مبارکه: «ان الله لطیف خبیر» «۳» را بکمال جرئت طوری تفسیر کرده که بعقیدهٔ او صراحة بر وحدت وجود دلالت دارد بنا بگفتهٔ او لطف مشتق از لطافت ولطافت در مقابل کثافت است. ظهور لطف حق آنست که وی جوهریست که در خفا در تمام وجود ساریست و در هر چیزی عین آن چیز است اگر چه اشیاء بنامهای مختلف خوانده میشوند ومحدود به یك حد معین میباشند زیرا اشیاء فقط درامور عرضی یادر مزاجهای خاصی که دارند از یکدیگر اختلاف پیدا میکنند وبه همین جهت هریکی نام خاصی بخود میگیرند تا از دیگری امتیاز یابند چنانکه میگویند: این درخت است، آسمان است، زمین است، فرس است، حیوان است وجز آن. درحالیکه اینها نامهاست وجوهر وعین درهمه یکی است ودرجمیع آنها ساریست وازکمال لطافت خویش درآنها مختفی است. وآن عین وجوهر واحد

---

(۱) «ما اورا بوصفی نستودیم جز آنکه خود (محدثات) آن وصف بودیم ووجود ماوجود اوست» بحوالهٔ الطبیعة و ما بعدالطبیعه ۱۴۰

(۲) فصوص الحکم ۱۷۸ ومقدمهٔ عفیفی ۲۹

(۳) قرآن کریم سورهٔ لقمان آیهٔ۱۵

ذات یگانه حق است. در اینجا ابن عربی درمیان عقیده خود و عقیدهٔ اشاعره مقایسه کرده گوید: چنانکه اشاعره میگویند تمام عالم در جوهر متماثل ومتجانس است پس عالم جوهر واحد است واین عین گفته ماست که میگوییم عین واحد است اشاعره میگویند که جوهر واحد باعراض مختلف، مختلف میشود واین گفتهٔ ماست که عین واحد بصورتها ونسبتها متکثر میگردد تا آنجا که به بعضی از صورتها و نسبتها از بعضی دیگر امتیاز می یابد ایشان میگویند که این از حیث صورت (درعرف ما) یا از حیث عرض ـ در عرف متکلم ـ یا از ناحیه مزاج خود ـ در اصطلاح حکمت ـ یاهرطوری که میخواهی گوی، غیر از آن است. (و از سوی دیگر میتوان گفت) که این از حیث جوهر خود عین آنست از این رو عین جوهر را درحد و تعریف هرچیزی که دارای صورت ومزاج است اخذ میکنند ولی ما میگوئیم که آن جوهری که موجود درحد هرچیز است جز ذات حق نیست. متکلم می پندارد که مسمای جوهر اگرچه ثابت ومحقق است اما عین حق نیست که اهل کشف وتجلی اصطلاح میکنند و میگویند مسمای جوهر حق است و همانست جوهر حقیقی وساری در تمام اشیا و این بود بیان سر آن مطلب که خداوند لطیف است یعنی وجود حق بلطف سریان خود دراشیا آنها را ایجاد فرموده (۱) ابن عربی چنانکه دیدیم دراخیر کلمات خود به تفاوتی که درمیان عقیدهٔ وی واشاعره موجود است اشارت کرد و بعبارت روشن ترفرق درمیان هردو عقیده آنست که اشاعره از یکسو بوجود خداوند وازسوی دیگر به وجود عالم اقرار میکنند لیکن ابن عربی فقط بوجود واحد ایمان دارد وهرگاه این وجود از ناحیهٔ اطلاقش ملاحظه شود توان گفت همان جوهریست که عالم از وی ساخته شده واگر از ناحیهٔ تقیید یعنی تعدد وتکثرش بحسب صورتها ونسبتها مورد توجه قرار گیرد باید گفت که جهان وخلق است. استاد ابوالعلا عفیفی در اینجامیگوید: بعید نیست. که نظریهٔ اشاعره یکی از افکاری باشد که ابن عربی را بوحدت وجود سوق داده است باآنکه

---

(۱) فصوص الحکم ۱۸۸ ـ شرح کاشانی ۲۳۹ ـ شرح جامی ۲۶۰

درمیان این دو اندیشه بسیار فرق است (۱) کمالا یخفی علی ذوی الافهام
ابن عربی پس از بیان مطلب سابق الذکر در باب سریان وجود معبود درعین عابد چنین گوید: خداوند از نفس خویش خبر داد که قوای بنده خود است وفرمود «کنت سمعه و بصره و لسانه ور جله ویده» (۲) واین سمع، بصر، لسان، پای ودست همه اعضاء و نیروهای عبد است حق در تعریف و بیان سریان خود درعبد تنها بذکر قوای او اقتصار نفرمود حتی اعضاء اورا ذکر کرد و بنده عبارتست ازهمین اعضاء و قوی، پس عین مسمای عبد که از نسبت عبدیت مجرد باشد حق است نه عین عبدی که به نسبت عبدیت مقید است زیرا نسبتها بذات خود امتیاز را اقتضا میکنند حالانکه «منسوب الیه» از حیث حقیقت خود متمیز نیست زیرادرعالم جزعین واحد در تمام نسبتها چیز دیگر نیست و آن عین واحد است که دارای نسبتها، اضافات و صفات میباشد. (۳)

خلاصه کلام آنکه بعقیده ابن عربی وجود حقیقی فقط وجود خداست که در اعیان ممکنات ساریست اگر اورا از ناحیهٔ اطلاق مورد توجه قرار دهیم «حق» است واگر از ناحیهٔ تقیید در صور ممکنات ملاحظه شود، (خلق) است عالم از حیث ذات خود خیال و سایه‌ای بیش نیست. وهمین است معنای وحدت و جود در مکتب ابن عربی.

اگر چه شواهد بسیاری از کلمات ابن عربی در وحدت وجود در دست بود نگارنده به همین قدر بسنده کرد حالا تفصیل عقیدت اورا در ضمن عبارات شیوای جامی مطالعه میکنیم:

جامی مانند ابن عربی عقیده دارد که دروجود جز عین واحد نیست آن عین واحد وجود حق مطلق وحقیقت اوست: (۴)

---

(۱) تعلیقات ۲۸۱

(۲) فصوص الحکم ۱۸۹- جامی ۲۶۰- کاشانی ۲۴۰- بالی ۳۷۰

(۳) نقدالنصوص ۷

«موجود حقیقی یکی بیش نیست وآن عین وجود حق و هستی مطلق است اما اورا مراتب بسیار است اول مرتبهٔ لاتعین وعدم انحصاراست واطلاق از هر قید و اعتبار از ین حیثیت منزه است از اضافات نعوت و صفات ...» (۱)

سپس جامی مراتب تعین وجود را شرح داده و گوید : «پس فی الحقیقت وجود بیش از یکی نیست که در جمیع این مراتب و حقایق که تفصیل مرتبه احدیت اند ساریست ووی در این مراتب وحقایق عین این مراتب وحقایق است چنانکه این مراتب وحقایق دروی عین وی بودند حیث کان الله ولم یکن معه شی :

بر لوح عدم لوائح نور قدم
لائح گردید کس نه درین سر محرم
حق را مشمر جدا ز عالم زیراك
عالم همه در حق است وحق درعالم (۲)

وجود حق در حقیقت تمام موجودات ساریست و همچنان تمام اشیاء در وی مندرج است : «حقیقت هستی بجمیع شیون و صفات ونسب واعتبارات که حقایق موجودات اندر حقیقت هر موجودی ساریست و لهذاقیل کل شیء فیه کل شیء صاحب گلشن راز گوید :

دل یك قطره را گر بر شکافی
بموج آید از و صد بحر صافی
...
هستی که بود ذات خداوند عزیز
اشیا همه دروی اندووی در همه نیز
اینست بیان آنکه عارف گوید
باشد همه چیز مندرج در همه چیز (۳)

اگر ابن عربی بجرئت میگفت : « فسبحان من اظهرالاشیاء و هو عینها» جامی با کمال صراحت اظهار میکند که در دلق گدا و اطلس شاه، در مرتبت جمع وفرق همه اوست وبس :

همسایه و همنشین و همره همه اوست
در دلق گدا و اطلس شه همه اوست

---

(۱) لوائح ۱۷ (۲) و (۳) لوائح ۲٤

در انجمن فرق و نهان خانهٔ جمع
بالله همه اوست ثم بالله همه اوست(۱)

جامی بااستفاده از آیهٔ مبارکه: «فاینما تولوا فثم وجه الله»(۲) میگوید که عین حق در همه جا عیان وهوید است:

از نبی اینما تولوا خوان — ثم وجه اللهش متمم دان
یعنی آنسو که روی قصد آری — تا حق بند گیش بگذاری
وجه حق کان بود حقیت او — باشد آنجا بسوی او کن رو
هیچ جا را انکر دا ستثنا — پس بود عین حق عیان همه جا(۳)

عارف ما عیان ابن عربی را مبنی بر اینکه عین واحد از لحاظ تجرد و اطلاق «حق» و از جهت اعتبارات و اضافات «خلق» است بااین عبارات روشن شرح داده: حقیقة الحقایق که ذات الهی است تعالی شانه حقیقت همه اشیاست وو فی حد ذاته واحد یست که عدد را با اوراه نیست. اما بااعتبار تجلیات متکثره و تعینات متعدده، درمراتب تارة حقایق جوهریه متبوعه است وتارة حقایق عرضیه تابعیه پس ذات واحد بواسطهٔ صفات متعدده، جواهر واعراض متعدده متکثره بنماید ومن حیث الحقیقة یکی است که اصلا متعدد ومتکثر نیست:

ای بر سر حرف این وآن ماز ده خط
پندار دوئی دلیل بعد است و سخط
در جملهٔ کائنات بی سهو وغلط
یک عین فحسب دان و یک ذات فقط

این عین واحد از حیثیت تجرد و اطلاق از تعینات و تقیدات مذکوره، «حق» است واز حیثیت تعددی وتکثری که بواسطهٔ تلبس او به تعینات مینماید «خلق» است وعالم پس عالم ظاهر حق است وحق باطن عالم. عالم پیش ازظهور عین حق بودو حق بعداز ظهور عین عالم بلکه فی الحقیقة یک حقیقت است وظهور و بطون واولیت و آخریت از نسب واعتبارات اوینده هو الاول والاخر والظاهر و الباطن:

---

(۱) لوائح ۱۷ (۲) هفت اورنگ: سلسلة الذهب ۵۳
(۲) قرآن کریم سورهٔ بقره آیهٔ ۱۱۵

هر شکل بتان رهزن عشاق حق است
لا بلکه عیان در همه آفاق حق است
چیزی که بود ز روی تقیید جهان
بالله که همان ز وجه اطلاق حقست

✲ ✲ ✲

چون حق بتفاصیل شیون گشت عیان
مشهود شد این عالم پر سود و زیان
گر باز روند عالم و عالمیان
بار تبهٔ اجمال حق آید به میان(۱)

آنسان که بعقیدهٔ ابن عربی حق جوهر عالم است جامی نیز عقیده دارد که همان حقیقت واحد یکبار بشکل جوهر و بار دیگر بصورت عرض درمی آید یعنی همه موجودات اعم از جوهر وعرض از حیثیت وجود خود عین حق اند و از روی تعین همه غیر او هستند وغیریت اعتباری است نه حقیقی چنانکه خود گوید.

گر طالب شر بود گر کاسب خیر
گر صاحب خانقاه اگر راهب دیر
از روی تعین همه غیر اند نه عین
وز روی حقیقت همه عین اند و نه غیر (۲)

و علم الرغم ارباب عقل که عالم را بجواهر و اعراض تقسیم میکنند وجوهر را متبوع وعرض را تابع میدانند ووجود را بر اعیان عارض میشمارند، دراثر مکاشفات اصحاب شهود محقق گردیده که اعیان عارض وتابع و «وجود» معروض ومتبوع است:

هستی بقیاس عقل و اصحاب قیود
جز عارض اعیان و حقایق نه نمود
لیکن به مکاشفات ارباب شهود
اعیان همه عارض اند ومعروض وجود(۳)

شارح «تحفه مرسله» در شرح این عبارت که «ان العالم بجمیع اجزائه اعراض والمعروض هو الوجود»

---

(۱) لوایح ۱۹ (۲) بحواله شرح تحفه مرسله ۴۸ (۳) لوایح ۱۰۴

گوید : یعنی عالم بهمه اجزای خویش اعراض است وعرض آنرا گویند که در موجودیت محتاج بغیر باشد چنانچه رنگها و بویها پس نزد متکلمان حرکت وسکون والوان اعراض اند ومعروض جواهر واجسام که بی اجسام این چیزها ظاهر نتوانند شد ونزد محققان جواهر واجسام نیز اعراض اند ومعروض وجود حق تعالی است که قیام جمیع موجودات بی آن متصور نیست»(۱)

در کلماتی که از ابن عربی وجامی نقل کردیم بدین عبارت بر خوردیم که ذات حق دراعیان ممکنات وحقایق موجودات ساریست پس برای مزید اطلاع باید عقیدهٔ ابن عربی وجامی رادر بارهٔ اعیان ممکنات که از آن به «اعیان ثابته» تعبیر میکنند مورد بررسی قرار داد.

اعیان ممکنات راکه حکماء به ماهیات تعبیر کرده اند (۲) عرفاء اعیان ثابته خوانند ودر اصطلاح ایشان عبارت است از حقایق اعیان ممکنات که درعلم حق تعالی ثابت اند(۳) یعنی حقایق ممکنات قبل از آنکه به لباس وجود خارجی ملبس شوند وامتیاز عینی پیداکنند درعلم حق ثابت بوده اند واز ثبوت آنان در مرتبهٔ علم به «اعیان ثابته» عبارت کرده اند. واکنون عین عبارات جامی رادر باب اعیان ثابته نقل میکنیم:

حبذا روزی که پیش از روز وشب
فارغ از اندوه وآزاد از طرب
متحد بودیم با شاه وجود
حکم غیریت بکلی محو بود
بود اعیان جهان بی چند وچون
ز امتیاز علمی وعینی مصون
نی بلوح علم شان نقش ثبوت
نی زفیض خوان هستی خورده قوت
نی زحق ممتاز ونی از یکدیگر
غرقه دریای وحدت سر بسر

---

(۱) شرح تحفه مرسله ۲۳ (۲) شرح گلشن راز ۱۰۴ ـ اسرار الحکم.
(۳) اصطلاحات الصوفیة.

نا گهان در جنبش آمد بحر جود
جمله رادرخود زخود باخود نمود
امتیا ز علمی آمد در میان
بی نشانی را نشانها شد عیان
واجب و ممکن زهم ممتاز شد
رسم و آئین دوئی آغاز شد

سپس جامی ظهوراعیان ثابته رادرمرحلهٔ عین وخارج یك یك شرح داده تاآنکه بجهت قابلیت اعیان ممکنات چنین اشارت میکند:

کیست مرد اسماء خلاق ودود
کان بود فاعل دراطوار وجود
چیست زن اعیان جمله ممکنات
منفعل گشته زاسماء وصفات(۱)

جامی دررباعی ذیل عقیدهٔ ابن عربی راراجع باعیان ثابته چنین شرح کرده است:

اعیان که مخدرات سر قدم اند
درملك بقا پرده گیان حرم اند
هستند همه مظاهر نور وجود
با آنکه مقیم ظلمات عدم اند

«این رباعی اشارت بآن معنی است که صاحب فصوص قدس سره در فص ادریسی میفرماید: «الاعیان الثابته ماشمت رائحة الوجود» یعنی اعیان ثابته که صور علمیه اند بر عدمیت اصلی خود اند و بوی از وجود خارجی بمشام ایشان نرسیده است ومعنی این سخن آنست که اعیان ثابته نزد افاضه وجود برایشان ثابت ومستقرند بر بطون خود، بهیچ وجه ظاهر نخواهند شد که بطون وخفاذاتی ایشانست وذاتی چیزی جدا نمیشود. پس آنچه ظاهر میشود از ین اعیان

---

(۱) شرح بوتین مثنوی دذیل لوامع ۱۰۰ - ۱۰۱

احکام و آثار این اعیان است که بوجود یا در وجود حق ظاهر شوند نه ذات این اعیان» (۱)

عارف ماهر «نقدالنصوص» برای اعیان ثابته دو اعتبار قایل شده است: «اعیان ثابته که عبارت از حقایق موجودات است صور علمیه است که موجود نیست مگر درعلم حق واعیان را دو اعتبار است:

اول آنکه اعیان مرایای وجود حق واسمای حق وصفات حق است.
دوم آنکه وجود حق مرآت آن اعیان است.

پس به اعتبار اول ظاهر نمیشود درخارج مگروجودی که متعین است درمرایای اعیان ومتعدد است بتعدد اعیان پس برمقتضای این اعتبار غیرازوجود حق درخارج هیچ نیست و اعیان را ثبوتی جز در حضرت علم نه و بویی ازوجود خارجی بمشام اعیان نرسیده است واین بیان حال موحدیست که شهودحق بروی غالب است:

از قمه عرش تا بپایان سماک وزطارم چرخ تا بهمطموره خاك
هرذره که هست آئینهٔ خورشید است در دیده آنکو نظری دارد پاك

وبه اعتباردوم در وجود غیر الاعیان هیچ نیست ووجود حق که مرآت اعیان است درغیب است ومتجلی وظاهر نیست مگراز ورای تتق غیب و سرادقات جمال وجلال و این بیان حال کسی است که شهود خلق بروی غالب است والی هذین الاعتبارین اشار من قال:

اندرنظر کمل ارباب فهوم خالق مشهود و خلایق موهوم
واندرنظرطایفهٔ محجوبان خلق است که ظاهراست وخالق مکتوم

امامحقق همیشه مشاهده هر دومرآت میکند اعنی مرآت حق ومرآت اعیان ومشاهده صوری که درهردو مرآتاست بی انفکاك وبی امتیاز:

ما ازحق و حق نیز زما نیست جدا بنگرهمه درخدا و درجمله‌خدا

---

(۱) شرح رباعیات نسخه ب

بل هر چه که بینی همه خلق است نه حق
لا بل همه حق نه خلق بیند بینا (۱)

پس حالا باید بدین نکته توجه کرد که وجود عینی وخارجی از نظر جامی چه معنی دارد؟ عارف ماخود این معنی را بدینسان شرح داده است که :

« وجود ممکنات عبارت از ظهور وجود حق است سبحانه نه در حقایق ایشان به آن معنی که چون ممکنی از ممکنات را شرایط وجود عینی متحقق گردد، ویرا نسبتی خاص مجهول الکیفیه به ظاهر وجود که به منزله مرآت است مر باطن وجود را پیدا شود که به جهت آن مناسبت احکام وآثار عین ثابته آن ممکن در مرآت ظاهر وجود منعکس گردد وظاهر وجود به آن احکام وآثار منصبغ و متعین نماید باسماء وصفات وی به آن قدر که خصوصیت شانی که عین ثابتهٔ آن ممکن صورت علمیه آن است تقاضا کند ظاهر گردد پس ظاهر وجود متعین و منصبغ به آن احکام و آثار موجودی باشد از موجودات عینی خارجی. »

« مراد به انضمام واقتران معیت وجود حق به ماهیت، ظهور آن نسبت است میان ایشان واز مقتضیات آن نسبت ظهور ماهیت در خارج وترتب احکام خارجیه وی بروی نه آنکه وجود عارض ماهیت شود بلکه ماهیت عارض وجود است وقایم بوی ووجود معروض وقیوم وی اما نه عارضی که بعروض وی مر معروض را صفتی وجودی نو شود و بزوال آن صفتی حقیقی رایل گردد زیرا که تجدد صفات وزوال آن موجب تغیر ومفضی بحدوث است «تعالی الله عن ذالك علوا کبیرا» بلکه عروض ماهیت مر وجود را چون عروض صورت است مرآئینه را زیرا که صورت مرئی در آئینه بحسب حس عارض آئینه می نماید اما چون رجوع بعقل کنیم دانیم که عارض آئینه نیست نه بسطح وی قایم است ونه در ثخن وی حال. بلکه وی را نسبتی است مخصوص به آئینه که سبب نمایندگی آئینه میشود مر اورا بحسب حس

---

(۱) نقد النصوص نسخه خطی وچاپی ۲۰

وتوهم آن میشود که مگر آن صورت عارض آئینه است و قایم بوی قیام العارض بالمعروض ودرحقیقت آئینه را از نمایندگی صورت جز نسبت نمایندگی نمی افزاید و بزوال صورت جز نسبت نمایندگی زایل نمیشود وشك نیست که از تغیر وتبدل نسبت هیچ تغیر و نقصی بوی لاحق نمی شود »(۱)

از تأمل درگفتار سابق الذکرجامی برمی آید که در نظر وی معنای خلق و آفرینش یاوجود عینی و خارجی آنست که اعیان ممکنات یك نسبت خاص ومجهول الکیفیه بظاهر وجود پیدامیکنند وظاهروجود باحکام وآثار آنها تعین یافته و بدینسان بشکل موجودات عینی وخارجی درمی آیند یعنی چون خدا خواهد که ممکنی راوجود بخشد درحقیقت وی تجلی می فرماید.

درمکتب ابن عربی اگردقت کنیم، خلق به معنای ایجاد ازعدم نیست زیرا بعقیدهٔ او تراوش وجود از عدم محض محال است بلکه اصل وسبب هروجودی فیض دائم وپیوسته الهی است بنا براین خلقت وآفرینش در اصطلاح این مکتب عبارت است از: تجلی دائم و پیوسته الهی در صور بیحد و بیشمار موجودات که درهر آنی در صور گوناگون تحول مینماید وهرلحظه بشکل دیگری درمی آید. تجلی یافیض الهی بعقیده ابن عربی بردوقسم است: یکی فیض اقدس ودیگری فیض مقدس.

فیض اقدس عبارت است از تجلی وظهورحق برخود ش درصور اعیان جمیع ممکنات واین تجلی درجهٔ نخستین ازدرجات تعین در طبیعت «وجود مطلق» است لیکن تعین معقول است که وجودی درعالم عینی حسی ندارد وفقط اعیان درآن مرتبه علماً از یکدیگر ممتازند. ابن عربی چنانکه گفته شد ازاین حقایق معقول یاصور معقول ممکنات به «اعیان ثابته» تعبیر کرده است.

امافیض مقدس که معمولاً باسم «تجلی وجودی» یاتجلی واحد درصور کثرت وصف میشود، عبارتست ازظهور اعیان ثابته از عالم معقول وحضرت علم بعالم محسوس واین تجلی دوم مترتب بر تجلی

---

(۱) اشعة اللمعات نسخه خطی

اول است بدین معنی که ظهور موجودات خارجیه برهمان صورتی است که درمرحله ثبوت ازلی خود برآن بوده اند ودروجود چیزی رانتوان سراغ کرد که درهنگام حصولش درعالم محسوس برخلاف آن چیزی باشد که درمرحلهٔ ثبوت خود در عالم معقول داشته است . (۱)

جامی فیض اقدس ومقدس راچنین شرح داده است:

«حضرت حق را « سبحانه » دو تجلی است یکی علمی غیبی که صوفیه تعبیر از آن به فیض اقدس کرده اند که عبارت از ظهور وجود حق است «سبحانه» برخودش در حضرت علم بصور اعیان وقابلیات واستعدادات ایشان ، ودرین تجلی اعیان متصف بوجودعینی نیستندوکمالات اعیان چون علم ومعرفت وعشق ومحبت و امثال آن درایشان پوشیده است وپنهان،دوم تجلی وجودی شهادی که معبر میشود به فیض مقدس وآن عبارتست از ظهور وجودحق «سبحانه» بحسب استعداد وقابلیات اعیان روحاً ومثالاً وحساً واین تجلی ثانی مترتب بر تجلی اول است ومظهراست هر کمالاتی راکه بتجلی اول در استعدادات وقابلیات ایشان اندراج داشته :

یك جود تو نقش بسته صدگونه گدا
یك جود نصیب هر یکی داده جدا
آن جود نخستین ازلا بودفیران
این جود پسین است تر تب ابدا (۲)

از بحثی که درباب اعیان ثابته ومراتب آنها بعمل آمد نتیجه این شد که : «مر این عالم راسه محل اند یکی از آن تعین اول است ودرین موطن نام اجزای عالم را در اصطلاح صوفیه « شئون » میگویند ومحل دیگر آن عالم تعین ثانیست ودرین محل نام آن در اصطلاح ایشان « اعیان ثابته» میدارند ومحل سوم خارج است ودرین محل به «اعیان خارجیه» می نامند وان الاعیان الثابته ماشمت رائحة الوجود ... (۳)

براین گفتار اصحاب مکتب ابن عربی که وجودممکنات عبارتست

---

(۱) تعلیقات ۸ - ۹ (۲) لوامع ۲۱ لوائح ۲۷ (۳) شرح تحفه مرسله ۲۴

ازظهورحق دراعیان آنها وموجودات ازحیث حقیقت وجود عین حتندا شکال وپرسشی بدینگونه‌وارد میشود که حق سبحانه دراشیای کریه‌وچیزهای شنیع باشد.این قول درغایت وقاحت ونهایت قباحت است «تعالی الله عن ذلک علواً کبیراً»

جامی ازین اشکال بدینسان پاسخ گفته است که:

«... از معیت حق سبحانه بااشیایی که تقذر و تلوث از احکام خارجیه ایشان باشد ملابسه‌وی بقاذورات لازم نیاید باآنکه قذارت امری است نسبی.هرچه مستقذر است نسبت ببعضی‌طباع مستقذراست نه‌نسبت به‌همه چنانکه فضله حیوانات مثلا نسبت به طبیعت انسان مستقذراست نه‌نسبت به‌طبیعت جعل وایضاً تلطخ بقاذورات وتلوث باآن ازخواص اجسام کثیفه است نمی بینی که انوار والوانرا از ملاسه اجسام مستقذره هیچ تلطخ وتلوثی لاحق نمیشودوازین‌مقدمات دانسته شد که آنکس که‌منع معیت ذاتی حق سبحانه وانکاراحاطه وسریان اودرجمیع موجودات کرده است بنا بر لزوم ملاسه وی مر قاذورات‌واشیاء خسیسه‌راازآن جهت است که‌ملاسه‌وی راملاسه‌موجود بموجود بلکه ملاسه‌جسم بجسم تعقل کرده‌است ومنشاء آن جزقصور عقل وقلت تأمل امری دیگر نیست...»(۱)

عارف مادرجای دیگر اعیان ثابته‌ممکنات را به شیشه های گوناگون ومتلون همانند ساخته‌است وگفته ازتابش نور وجود بر آنها لازم نمی آید که‌خورشید وجود رنگ آنهارادرخودبپذیرد:

اعیان همه شیشه های گوناگون بود
کافتاد بر آن پرتو انوار وجود
هرشیشه که‌بود سرخ یازرد وکبود
خورشید درآنجابه‌همان رنگ نمود(۲)

---

(۱) اشعة اللمعات

(۲) ملاهادی‌سبزواری این رباعی رابدین صورت نقل کرده‌است:

اعیان همه‌شیشه‌های گوناگون بود
کافتاد درآن پرتو خورشیدوجود
هرشیشه که‌سرخ بود یازرد وکبود
خورشید دراو بآنچه‌اوبود نمود.

(رك: اسرار الحکم ۵)

« نور وجود حق «سبحانه وتعالی»، ولله المثل الاعلی ، بمثابه نور محسوس است وحقایق واعیان ثابته بمنزلهٔ زجاجات متنوعه و وتنوعات ظهور حق «سبحانه» درحقایق واعیان چون الوان مختلفه همچنانکه نمایند که الوان نور بحسب الوان زجاج است که حجاب اوست وفی نفس الامر اورا لونی نیست تا اگر زجاج صافی است نور دروی بانور صاف وسپید نماید واگر زجاج کدراست ملون نماید باآنکه نور فی حد ذاته از لون و شکل مجرد و معر است همچنان نور وجود حق را «سبحانه وتعالی» در هر یك از حقایق و اعیان ظهوریست و اگر آن عین و حقیقت قریب است ببساطت و نوریت و صفا چون اعیان عقول و نفوس مجرده نور وجود دران مظهر درغایت صفا و نوریت وبساطت نماید واگر بعید است چون اعیان جسمانیات، نور وجود دران کثیف نماید با آنکه فی نفسه نه کثیف است ونه لطیف پس اوست تقدس وتعالی که واحد حقیقی است منزه ازصورت ولون وشکل ودرحضرت احدیت وهم اوست سبحانه که درمظاهر متکثره بصورت مختلفه ظهور کرده بحسب ذات وصفات وتجلی اسمایی وصفاتی و افعالی برخود جلوه دارد» (۱)

دربحث « وحدت وجود » گفته شد که بعقیده مکتب ابن عربی وجود واحد وشئون واطوار وی مختلف ومتکثر است از این بیان شایدچنین پرسشی درمیان آید که آیااین کثرات واعتبارات متعدد

---

(۱) شرح رباعیات نسخهٔ خطی

وگونا گون با وحدت وجود منافات ندارند و وحدت او را مبدل بکثرت نمی سازند؟

اگرچه از گفت و گوی که در باب «اعیان ثابته» بعمل آمد جواب آن سوال مقدر داده شد معذلك برای تایید مدعی یکی دو عبارت جامی را نقل میکنیم تا شبهه یی در میان نماند و مقصود وی بکلی روشن شود.

جامی کسی راکه توهم کثرت کند وچنان پندارد که ممکنات در خارج وجود دارند به لقب «محجوب» خوانده و گوید:

«عظیم ترین حجابی وکثیف ترین نقابی جمال وحدت حقیقی را تقیدات وتعددات است که درظاهر وجود واقع شده است بواسطهٔ تلبس آن، باحکام وآثار اعیان ثابته درحضرت علم که باطن وجود است ومحجوبانرا چنان مینماید که اعیان موجود شده اند در خارج وحال آنکه بوی از وجود خارجی بمشام ایشان نرسیده است وهمیشه بر عدمیت اصلی خود بوده اند وخواهند بود وآنچه موجود و مشهود است حقیقت وجود است اما باعتبار تلبس باحکام وآثار اعیان نه از حیث تجرد از آنها که ازین حیثیت بطون وخفا ازلوازم اوست پس فی الحقیقت، حقیقة وجود همچنان بر وحدت حقیقی خود است که ازلا بوده وابداً خواهد بود اما به نظر اغیار بسبب احتجاب بصور کثرت احکام وآثار متقید و متعین در نظر می آید و متعدد و متکثر مینماید ... هر گاه چیزی در چیزی نموده میشود ظاهر غیر مظهر است یعنی ظاهر دیگر ومظهر دیگر است وایضاً آنچه نموده میشود ازظاهر درمظهر، شبح وصورت است نه ذات وحقیقت الا وجود حق و هستی مطلق که هر جا که ظاهر است عین مظاهر است و در همه مظاهر بذاته ظاهر (۱)»

بعقیده جامی تمام کثرات عالم نسب واضافات وجود حقیقی است وتبدل نسبت این اضافات موجب تغیر در ذات نمی شود چنانچه گوید: « ظهور وخفای شیون واغتبارات بسبب تلبس بظاهر وجود

(۱) لوائح ۲۳

وعدم آن، موجب تغیر حقیقت وجود وصفات حقیقیهٔ او نیست بلکه مبنی بر تبدل نسبت اضافات است وآن مقتضی تغیر در ذات نی. اگرعمرو از یمین زید برخیزد وبر یسارش بنشیند نسبت زید با او مختلف شود وذاتش باصفات حقیقیه خود همچنان برقرار ...» (۱)

کوتاه سخن آنکه از قول بوحدت وجود نتیجه میشود که کثرات عالم همه وهم و خیال و ظلال اند و بهره یی از وجود خارجی ندارند.

عالم وهم وخیال است

آدمی از روزی که چشم بدیدار جهان می کشاید، حواسش باعالم کثرت وتعدد مواجه می شود ومی بیند که زمین هست وآسمان هست وحیوان هست... چون درشب بسوی فضا نگاه میکند ستارگان بیشماری را احساس می نماید تا آنجا که ازحدوعد آن بازمی ماند. ودر روز درزمین واطراف خود به اشیای بسیاری برمی خورد که ازشماره واحصاء آنها اظهار عجز میکند. دراثراین احساس اعتراف می آورد که ازقبهٔ عرش تاایوان سماك وازطارم چرخ تا مطمورهٔ خاك وبالاخره سرتا سرعالم پرومملوء از یك سلسله موجودات بیشماری است که شمارهٔ آنها راجز خداکسی دیگر نمی داند. در اینجا باکمال اطمینان اظهار میدارد که عالم عبارتست ازمجموع این کثرات که درخارج تحقق یافته اند.

علی الرغم این احساس اولی وابتدایی که برای هر فردی از افراد انسان دست میدهد، اصحاب مکتب «وحدت وجود» عقیده دارند که آنچه ازصورگوناگون وجودخارجی بنظر میرسد همه خیالی است اندرخیال. مخصوصاً ابن عربی این معنی را بیشتر تاکید کرده است. چنانکه در بحث وحدت وجود گفتیم وی حقیقت وجود را دارای دوجهت میداند یکی حق ودیگری ماسوای حق وبه تعبیر دیگر خداوجهان بعقیده ابن عربی هر چیزی که بر آن عبارت «سوای حق» صادق آید وبنام «عالم» خوانده شود نسبت بحق تعالی

---

(۱) لوائح ۱۵

همچون سایه ایست که تابع است مرشخص را پس عالم سایهٔ خداست(۱) چه آنسان که سایه تابع شخص است و وجودش به تبعیت آن شخص است ، جهان نیز تابع حق است وفقط به تبعیت او وجود دارد . وهمین سایه بودن جهان مر ذات حق را عین نسبت وجود خارجی بسوی عالم است (بعبارت دیگر این سایه بودن عین نسبت وجود است بسوی عالم وتقید وی بصورت اجزاء عالم چه وجود از حیث اضافتش بسوی عالم به ما سوی نامبردار میشود واگر ما از این اضافت قطع نظر کنیم وجود یک حقیقت است و آن عین حق است) زیرا بحسب حس سایه بدون شک وجود دارد وحس وجود آن را اعتراف و تصدیق میکند و آن را در وجود تابع صاحبش میداند همچنین هرچیزی که نسبت ظلیت بحق سبحانه دارد باید بسبب وی موجود ود روجود خود تابع او باشد . بنا بر این ، نسبت ظلمت بحق عین نسبت وجود بسوی آن چیز خواهد بود . لیکن برای آنکه سایه تحقق یابد ، باید نخست شخصی باشد که سایه ازوی نمودار شود وبا او متصل باشد دوم محلی وجایی لازمست که سایه در آن واقع شود . واگر عدم آن محل را که سایه در آن واقع میشود فرض کنیم در این صورت سایه درحس وجود نخواهد داشت بلکه امریست معقول ودر ذات صاحب خود بالقوه خواهد بود وسوم نوری لازم است که بوسیلهٔ آن ، سایه

---

(۱) اصل عبارت اینست : اعلم ان المقول علیه « سوی الحق » او مسمی العالم هو بالنسبة الی الحق کالظل للشخص و هوظل الله « (رك . فصوص ۱۰۱) کاشانی در شرح این عبارت میگوید : ... در عرف خاص ـ در نزد اهل تحقیق ـ سوای حق وجودی نیست واگر باعتبار عقلی صفات و تعیناتی که عبارتند ازحقایق اسماً در هنگام نسبت آنها بسوی ذات بحیث ماسوای حق مورد توجه قرار گیرند، آنها را صور اسمی حق گویند زیرا در وجود جز او واسمایش غیری نیست ... (رك: شرح فصوص ۱۱۳)

امتیاز یابد پس حال در آن ظل وجودی نیز بدین منوال است : حق یعنی وجود مطلق همان ذاتی است که سایه وجود از وی امتداد یافته است. اعیان ممکنات ذواتی است که سایه بر آنها واقع شده چه اگر عدم این اعیان را فرض کنیم ظل محسوس نیست بلکه در آن ذات تعقل میشود چنانکه درخت را در هسته تعقل و تصور کنند از ینرو در ذات صاحب ظل بالقوه خواهد بود. و نور همان اسم «الله» است که حق بدان بر اعیان ممکنات تجلی فرموده واگر عالم بوجود حق پیوند نیابد سایه که عین عالم است موجود نیست وجهان بعدم اصلی خود که خاصه ممکنات است باقی میماند زیرا در تحقق ظل چنانکه گفته شد محلی لازم است وذاتی باید تا بدان پیوند یابد (۱)

وقتی که برای عالم وجودی که مستمد از وجود حق است ثابت شود لازم می آید که ظل دارای وجود واقعی باشد و در این صورت «حقیقت دو تا خواهد بود. لیکن چون عدم وجود عالم را فرض کنیم ظل امریست معقول که بالقوه وجود دارد نه بالفعل، در این صورت حقیقت یکی است. پس در این هنگام مساله اعتباری و تقدیریست بدین معنی که چون حقیقت از جهتی مورد نظر قرار گیرد میتوان گفت که یکی است نه دو وهرگاه از جهت دیگر ملاحظه شود توان گفت که دو تا است اما ابن عربی در پرتو نظریه «وحدت وجود» که بعقیده وی تمام اعتبارات را می پذیرد و تنها قضات در آن محو نابود میشود خویشتن را از ورطهٔ اثنینیت نجات داده وجهان خارج وعالم کثرت را خیال اندر خیال دانسته است (۲) از ینرو اظهار میدارد هرچیزی که از جهان ادراك میشود اعم از معقولات ومحسوسات همه وجود حق است که در اعیان ممکنات ظاهر شده است و باحکام و آثار آنها مقید ومعین گشته سپس بنام ظل

---

(۱) فصوص ۱۰۱، شرح جامی ۱۲٤، شرح کاشانی ۱۱۳، بالی ۱۵۷

(۲) تعلیقات ۱۰۸

و عالم خوانده میشود. پس آنسان که از تمام مدرکات درحالیکه ملبس باختلاف صورند، نام ظل زایل نمیشود، همچنان اسم عالم ویا نام «سوای حق» را در آن حال از آنها سلب نتوان کرد. بنا براین، هرچیزی که مورد ادراك قرار میگیرد یعنی عالم از لحاظ احدیت خود بدانسان که اختلاف صور در آن ملاحظه نشود «حق» است زیرا ظلیت آن متکی به اختلاف صور بود چون اختلاف صور از میان برخیزد ظلیت هم زایل میشود و بوحدت و یگانگی می گراید. ودرین صورت عین حق است زیرا حق «واحد» و «احد» است.

اما از لحاظ کثرت صور در وجود مطلق، عالم و سوای حق است «فتفطن و تحقق، ما اوضحته لك. و اذا کان الامر علی ما ذکرته لك فالعالم متوهم ماله وجود حقیقی وهذا معنی الخیال. ای خیل لك انه امر زائد قائم بنفسه خارج عن الحق ولیس کذلك فی نفس الامر» (۱) یعنی: «زیرکی درکار بند و در گفتارم تحقیق کن. و هرگاه امر بدان وجهی باشد که بیان کردم پس جهان پندار و وهم است و بهره ای ازوجود حقیقی ندارد واینست معنای خیال یعنی خیال میکنی که عالم امریست زائد، بروجود حق - وبذات خود قائم است - نه بوجود حق - وازوجود حق خارج است حالانکه در نفس الامر و حقیقت چنان نیست که در خیال تو آمده است» زیرا وجود چنانکه مکررا گفته شد، در حقیقت یکی است و آن وجود واحد باعتبار وحدت واطلاق خود «حق» وباعتبار کثرت که ملبس باحکام و آثار اعیان ممکنات گشته، «عالم» و «ماسوای حق» و «سایه» است کسی که برای عالم وجود مستقل و مغایر باوجود حق پنداشته و خیال کرده است بدون شك، این پندار او وهم وخیال وعاری ازحقیقت وغیر مطابق با نفس الامر است (۲). پس ازین بیان، ابن عربی دراثر تشبیه کردن عالم را به ظل محسوس وحق را بشخصی که سایه باوی پیوستگی دارد یکبار دیگر عدم قیام عالم را بدون حق تاکید کرده وگفته است: «الا تراه فی الحس متصلا بالشخص الذی امتد عنه، یستحیل علیه الانفکاك

---

(۱) فصوص ۱۰۳ - شرح جامی ۱۲۷ - کاشانی ۱۱۶.

(۲) شرح جامی ۱۲۷.

عن ذلك الاتصال لانه يستحيل على الشيء الانفكاك عن ذاته. فاعرف عينك ومن انت وماهويتك وما نسبتك الى الحق، وبما انت حق وبما انت عالم وسوى وغير وماشاكل هذه الالفاظ ..» (۱) یعنی : آیا نمی بینی که ظل ظاهر در حس باصره بشخص که ازوی امتداد یافته متصل مینماید. وانفکاك آن سایه از آن اتصال - بل از آن شخص - محال است زیرا محالست که شئی از ذات خود انفکاك یابد ، پس (نخست) عین خودرا بشناس و (دوم) بشناس که تو کیستی - آیا موجود حقیقی هستی یا وهمی ومتخیل - و (سوم) بدان که هویت تو چیست - آیا حق است یاغیر او - (چهارم) بشناس که بحق چه نسبت داری - آیا ظل او نیستی؟ (پنجم) بشناس که بکدام وجه حق هستی وبکدام وجه عالم وماسوای حق هستی (۲)

باید گفت که تمثیل به ظل و نظایر آن تاحدی خالی از غموض وپیچیدگی نیست چه از یکسو ممکن است موجب سوءفهم وگمراهی خواننده شود زیرا بوسیله امر محسوس خواسته اند چیزی را که فی نفسه نامحسوس است روشن سازند . و ازسوی دیگر اینگونه مثالها اثنینیت ودوئی را بما می فهمانند درحالیکه درموضوع مورد نظر به هیچ وجهی دوئی و کثرت راه ندارد . هرچند بگویند که سایه بدون شخص موجود نیست وانفکاك آن از صاحبش محال است نمیتوان شخص وسایه اورا تصور کرد مگر بوجهی که هردو دوچیز متمایز باشد یعنی انسان سایه وشخص را بصورت متمایز از یکدیگر تصور میکند . بنا براین ، پیوند سایه بشخص و احتیاجش در وجود خود بوی چیزیست وقول براینکه هردو یك حقیقت است چیز دیگر . لیکن این دعوایی است که ابن عربی در قسمت پیوندی که درمیان خداوند و جهان است ، آنجا که عالم را بظل حق تشبیه کرده باز گفته است .

آیاسایه چیزی عین ذات اوست؟ یا آنکه اثری از آثار وعرضی ازاعراض ویست ؟ آیاذات درسایهای که از وی امتداد یافته وجود دارد بدانسان که حق درصور ممکنات هست ؟ اینگونه پرسشهای منطقی برمعانی

---

(۱) فصوص ۱۰۳ (۲) شرح بالی ۱۶۲ - جامی ۱۲۸

شعری ودلکشی که ابن عربی بوسیله آن نظریه خودرا توضیح میدهد وارد میشود . پس باید لوازم این تشبیهات را درنظر نگریم ومنطق عقل را درمسایل ذوقی وشعری حکم وقاضی قرار ندهیم . (۱)

ابن عربی بلافاصله پس از تمثیل ظل تمثیل دیگری را آورده وبدان وسیله اختلاف تجلی حق را بسبب دگرگونی صور ممکنات شرح داده است بدین بیان که حق را بنور بیرنگی تشبیه کرده وخلق را بشیشه ملون و گفته است که حق در صور موجودات به مقتضای طبیعت آنها ظهور و تجلی میکند چنانکه نور محسوس درخلال شیشه سبز ، سبز وشیشه سرخ ، سرخ مینماید . رنگ ازظهور نور بحسب حقیقتی که دارد ، حجاب میشود و نمیگذارد که نور بحقیقت خود تجلی نماید همچنان اعیان ممکنات از ظهور حق آنسان که هست ، حاجب میشوند . پس «نور» حق یاذات الهی است و شیشه «عالم» ورنگها صور مختلف وجود است . (۲)

ابن عربی پس از ذکر تمثیل بالا میگوید : «واذاکان الامر علی ماقررناه فاعلم انک خیال وجمیع ماندرکه مماتقول فیه لیس اناخیال فالوجود کله خیال فی خیال والوجودالحق انماهو الله خاصة ...» (۳) ماحصل این عبارت اینست : و هرگاه امر بوجهی باشد که ما تقریر کردیم و گفتیم که نسبت عالم بحق مانند سایه است بشخص وسایه وجود واقعی ندارد بدان که تو خیالی وجمیع چیزهائی را که درک میکنی وبحواست در می یابی و در بارهٔ آنها میگوئی که غیرمن هستند ، خیالند . پس وجود یعنی موجودات ممکنه خیالی است اندرخیال ووجود حق خداست وبس

ابن عربی نظریه خویش را دراین بیت خلاصه کرده است :

انماالکون خیال وهوحق فی الحقیقة

کل من یفهم هذا حاز اسرار الطریقه

جامی نیزدراین باب پیروی ازابن عربی کرده است زیرا این امر یکی از نتائج نظریه وحدت وجود است و قبول آن اصل خواهی

---

(۱) تعلیقات ۱۱۱

(۲) فصوص ۱۰۳ - تعلیقات ۱۱۱ (۳) فصوص ۱۰٤

نخواهی مستلزم تسلیم بدین نتیجه است و اینک به کلمات جامی که درحقیقت سایهٔ افکار ابن‌عربی است توجه فرمائید :

کل ما فی الکون وهم او خیال　　او عکوس فی مرایا اوظلال
لاح فی ظل السوی شمس الهدی　　لا تکن حیران فی تیه الضلال
کیست آدم عکس نور لم یزل　　چیست عالم موج بحر لایزال
عکس را کی باشد از نور انقطاع　　موج را چون باشد از بحر انفعال
عین نور و بحر دان این عکس و موج　　چون دوئی اینجا محال آمد محال
رهروان عشق را بنگر که چون　　هر یکی را برد گرگون است حال
آن یکی در جمله ذرات جهان　　دیده تابان آفتابی بی زوال
وان دگر در آئینهٔ هستی عیان　　دیده مستورات اعیان ر اجمال
وان دگر در هر یکی آن دیگری　　دیده غیر احتجاب و اختلال
گفت گو تاچند جامی لب به بند　　حال می‌یابد چه سود از قیل وقال(۱)

همه عالم خیال می بینم　　پر تو آن جمال می بینم
دفتر مجمل و مفصل کون　　نسخه آن کمال می بینم
هر کجا دانه‌ای است یا دامی　　نقش آن خط و خال می بینم
عارفان را ز لعل نوشینش　　غرق آب زلال می بینم
منکران را ز جعد مشکینش　　در کمند و بال می بینم
قوت جانم مباد جز می عشق　　تو به زین می محال می بینم
می به فتوای شرع گشت حرام　　در کف او حلال می بینم
گرچه پیش لب شکر بارش　　طوطی نطق لال می بینم
سخنی غیر ازین نمی گویم　　تا سخن را مجال می بینم
که می عشق را تویی ساقی　　کاسه شمس وجهک الباقی(۲)

ابن عربی در اثبات نظریه خود بدین آیه مبارکه : «الم تر الی ربك کیف مد الظل ولوشاء لجعله ساکنا» استشهاد کرده است(۳)
جامی نیز بدان تلمیح نیکو کرده آنجا که گوید :

حق آفتاب و جهان همچو سایه است ایدل
امارایت الی الرب کیف مد الظل
وجود سایه و خورشید فی الحقیقه یکی است

---

(۱) دیوان نسخه خطی (۲) دیوان نسخه خطی (۳) ۲۰۱ قران کریم ۴۵،۵۲ فصوص ۱۰۱

چوازصرافت اشراق خود شود نازل
فروغ مهر بروی زمین بود سایه
میان‌شان چو شود فی‌المثل کسی حایل (۱)

عارف‌ما بلسان مناجات می گفت :

یا جلی الظهور والاشراق
کیست جزتو درانفس و آفاق
لیس فی الکائنات غیرك شئی
انت شمس‌الضحی وغیرك فئی
فئی چه باشد بفارسی سایه
سایه از روشنی برد مایه
سایه‌را اهل رموا قع تعلیم
ضوء ثانی رقم زده است‌حکیم
نور چون ازصرافتش نازل
گشت نامش نهند فئی یا ظل
دوجهان سایه‌است و نورتو ئی
سایه را مایه ظهور توئی
این‌وآن صورتست و معنی تو
نیست موجود صورتی بی تو(۲)

از بیان جامی قابل عربی نتیجه‌میشود که :

غیر او هر چه در جهان بینی
نیست‌دان گرچه‌مینماید هست(۳)
خداست درد وجهان هست‌جاودان جامی
وما سواه خیال ومز خرف باطل (۴)

تمثیلات وتشبیهات

چون‌فهم مدعای اصحاب مکتب وحدت وجود مبنی بر اینکه در دار حقیقت‌وبه تعبیر جامی در«انجمن فرق وجهان خانه‌جمع» فقطیك وجود است وکثراتی که درخیال انسان می آید همه‌شئوون واطوار وتعینات اوست ، بر عامه ناس و ارباب علوم رسمیه بغایت مشکل مینمود . عارفان به تمثیلات‌چندی متوسل شده‌اند تا بدینوسیله فهم آن‌مطلب ژرف وغامض را به اذهان نزدیك سازند. چنانچه درسابق تذکردادیم درموقع مطالعهٔ آن تمثیلات باید این‌نکته را در نظر داشت که‌مقصود صوفیه وجودی از آوردن تشبیهات فقط تقریب فهم مردم به‌مساله وحدت وجود است نه‌اینکه تمام لوازم آنها براین مساله صادق باشد زیرا درمانحن فیه اصلا مجال دوئی وتعدد نیست حالانکه ظاهر تمثیلات مشعر به اثنینیت است.

---

(۱)دیوان نسخه خطی (۲)هفت اورنگ: سلسلة الذهب ۱۱۷
(۳)دیوان نسخه خطی (۴)دیوان نسخه خطی

جامی گوید: «شیخ رضی الله عنه» در فصوص ظهور عین واحد را بوجوه کثیره تفهیماً للطالبین و توضیحاً للسالکین بدو مثال واضح و دو نظیر لایح مینماید:

یکی آنکه هر انسان بوجدان خویش درمییابد که نفس واحد ایشی است که خود متکلم است به آن، وخود سامع آن، وخود عالم به آنچه خود گفت وخود شنید، ودیگر یرا در میانه ازین گفت وشنید و علم نصیبی نه پس عین واحده وذاتی یگانه مییابیم یعنی نفس که بصور مختلفه برمیآید و بوجوه کثیر مظاهر میشود از شنوائی و گویائی ودانائی وازوی بحسب هر صورتی حکمی واثری صادر میگردد واین کثرت وجوه واختلاف احکام در وحدت حقیقی او مطلقا قادح نیست: (۱)

هر لحظه رسد زمنهی سر و جانی صد نکته بگوش جان تراپنهانی
یعنی غلطم که درمیان غیر تو نیست خود گوئی وخود شنوی وخود دانی

وهمچنین وجود حق وهستی مطلق اگرچه بسبب اختلاف مرائی ومظاهر متعدد ومتکثر مینماید فی حد ذاته برهمان وحدت حقیقی وبساطت اصلی خود است که ازلا بود وابدا خواهد بود...»

«مثال دیگر آنکه واحد در مراتب اعداد از اثنین الی ما لا نهایة له ظهوری دارد که در هریک خاصیتی وفائدتی میدهد که در آن دیگر نیست وحقیقت هریکی مغایر حقیقت دیگری است وهمه تفصیل مرتبه واحده میکنند یعنی مبین آنند که واحد است که درین مراتب بتکرار ظهور کرده است زیرا که اثنین دو واحد است و ثلثه سه واحد و همچنین جمیع اعداد که در هستی وحدانی مجتمع گشته است و از آن اثنان وثلثه وغیرهما من الاعداد حاصل شده پس ماده اعداد واحد متکرر است وصورت اعداد هم واحد پس همه اعدادهم بواحد موجودند وواحد بر واحدیت خود از لا وابدآ

(۱) همین تمثیل را جامی در الدرة الفاخرة (۲۵۷) نیز آورده است و مقصود از آن اینست که نفس ناطقه که ذاتی است یگانه بصور مختلف درمی آید ودر حقیقت شنوا، گویا ودانا همه اوست. این کثرت وجوه ضرری بوحدت حقیقی وی ندارد

با قیمت (۱)

گوهر دو کون موج بر آرند صد هزار
جمله یکی است لیک به تکرار آمده
در باغ عشق یک احدیت که تافت است
شاخ و درخت و برگ و گل خار آمده
عکسی مگر ز پرده وحدت علم زده
در صد هزار پرده پندار آمده
یک عین متفق که جز او ذرهٔ نبود
چون گشت ظاهر این همه اغیار آمده
غیری چگونه روی نماید چو هر چه هست
عین مگر یکی است پدید ار آمده «۲»

چنانکه دیدیم جامی هر دو مثال مذکور را به «فصوص» نسبت داده، ولیکن از بیان این معنی که ابن عربی آن دو مثال را در کدام «فص» آورده، خودداری کرده است. بنا براین، لازم است که گفته شود ابن عربی آن دو مثال واضح را در «فص حکمة قدوسیه فی کلمة ادریسیه» (۳) تشریح و توصیف نموده که اگر خوف تکرار نبودی، کلام او را درینجا نقل میکردیم.

عارف ما «مثال عدد» را درین دو رباعی با کمال مهارت پرورانده است :

(۱) در مذهب اهل کشف و ارباب خرد
ساریست احد در همه افراد عدد

(۱) جامی در شرح رباعیات (نسخه خطی) نیز عیناً همین عبارات را آورده، سپس در باب تطبیق مثال با مطلب مورد نظر گفته است: «پیدا کردن واحد به تکرار خویش اعداد را مثالست مر پیدا کردن حق خلق را بظهور خویش در صور کونیه، و تفصیل عدد مراتب واحد را، مثالست مر اظهار اعیان واحکام اسماء وصفات را، وارتباط واحد وعدد که او موجد این، و این مفصل مرتبه آنست مثالست مر ارتباط میان حق وخلق را که حق موجد خلقست و خلق مفصل مرتبه تنزلات وظهورات حق ..... (۲) نقدالنصوص نسخه خطی- وچاپی ۶۱.

(۳) رک :فصوص الحکم ۷۷-۸۷

زیرا که عدد گرچه برونست ز حد
هم صورت هم ماده اش هست احد (۱)

۞ ۞ ۞

(۲) تحصیل وجود هر عدد از احد است
تفصیل مراتب احد از عدد است
عارف که زفیض روح قدسش مدد است
ربط حق و خلقش این چنین معتقد است (۲)

ازمثال نفس وعدد که بگذریم، جامی در باب ظهور عین واحد به اطوار و شئون مختلف ومتعدد، برای تقریب اذهان بدین مسأله غامض وژرف مثالهای دیگری نیز آورده است . غموض این مطلب مارا بر آن میدارد که آن مثالهارا در اینجا نقل کنیم باشد که خوانندگان به مقصود عارفان خوبتر آشنا شوند .

تمثیل هندسی (۳)

نقطه یی را در نظر بیاوریم درمی یابیم که ازامتداد آن در طول «خط» پدیدار میشود واین «خط» هر گاه درجانب «عرض» حرکت کند «سطح» درمیان می آید و ازامتداد سطح درعمق «جسم» تبارز میکند . آنگاه جسم به اشکال گوناگون ظهورمی نماید . حالا اگر اعتبارات وهم را یکسو گذاریم می بینیم که در حقیقت همان یک نقطه بود که همچون بتی عیار هر لحظه بشکلی گاهی بشکل خط وزمانی بصورت سطح و جزآن برآمده است پس حقیقت و جود به مثابه آن نقطه است که دراطوارمتعدد ظهور کرده است . اینک رشتهٔ کلام را بدست جامی می سپاریم وبه نغمهٔ دلانگیزش گوش فرا میدهیم :

نقطه را از تصرف اوهام
طول گشت آشکار وخط شد نام
حرکت کرد خط بجانب عرض
یافت ازوی وجود «سطح» نظام

---

(۱) (۲) شرح رباعیات نسخه خطی

(۳) این ناتوان بحسب ذوق خود بهریک از آن مثالها عنوان خاصی داده است تا بدینوسیله یکی از دیگری امتیاز یابد .

سطح بر سمت سمک جنبش یافت
امتدادات جسم گشت تمام
جسم هم از تنوع اشکال
وصف کثرت گرفت وشد اجسام
اعتبارات وهم را بگذار
تا چو اول نمایدت انجام
نقطه بین در تقلبات شئون
چند برخط وسطح وجسم آرام
ساقیا درده آن شراب کهن
که حباب ویست ساغر وجام
آفتاب رخت دریغ بود
درحجاب ظلام و ظل غمام
پرده بردار وبی خودم گردان
تا ببینند عیان چه خاص وچه عام
کی می عشق را تویی ساقی
کاسه شمس وجهك الباقی (۱)

کتاب خلقت :

ازمطالعهٔ اوراق کتاب آفرینش میتوان دریافت که جزذات حق وشئونش غیری درمیان نیست :

« چون تشخصات وتعینات افراد انواع مندرجه تحت الحیوان را رفع کنی ، افراد هرنوعی دروی جمع شود وچون ممیزات آن انواع راکه فصول وخواص اند رفع کنی همه درحقیقت حیوان جمع شوند وچون ممیزات حیوان را وآنچه بااو در تحت جسم نامی مندرج است رفع کنی همه درجسم نامی جمع شوند وچون ممیزات جسم نامی را وآنچه باوی مندرج است تحت الجسم رفع کنی ، همه درحقیقت جسم جمع شوند وچون ممیزات جسم را وآنچه بااومندرجست تحت الجواهر اعنی العقول والنفوس رفع کنی ، همه درحقیقت جوهر جمع شوند وچون مابه الامتیاز بین الجواهر والعرض را رفع کنی همه در تحت ممکن جمع شوند وچون مابه الامتیاز

---

(۱) دیوان جامی نسخهٔ خطی

بین الممکن والواجب رارفع کنی هر دو در موجود مطلق جمع شوند که عین حقیقت وجوب است و بذات خود موجود است نه بوجود زائد بر ذات خود و وجود صفت ظاهر اوست و امکان صفت باطن او . . . و این ممیزات خواه «فصول» باشند خواه خواص خواه تعینات و تشخصات همه شیون الهی اند که مندرج ومندمج بودند در وحدت ذات اولاً در مرتبهٔ علم بصورت اعیان ثابته برآمدند وثانیاً در مرتبهٔ عین بواسطهٔ تلبس احکام وآثار ایشان بظاهر وجود که مجلی و آئینه است مر باطن وجود را صورت اعیان خارجیه گرفتند پس نیست درخارج الا حقیقتی واحد که بواسطهٔ تلبس شیون و صفات متکثر و متعدد مینماید نسبت به آنان که در ضیق مراتب محبوس اند و آثار آن مقید :

مجموعهٔ کون را به قانون سبق
کردیم تصفح ورقا بعد ورق
حقا که ندیدیم و نخواندیم درو
جز ذات حق و شیون ذاتیه حق



تا چند حدیث جسم وابعاد وجهات
تا کی سخن معدن وحیوان ونبات
یکذات فقط بود محقق نه ذوات
این کثرت وهمی زشیونست وصفات(۱)

صورت و آئینه :

هر گاه صورت واحد وجزئی در آئینه ها ومرایائی که در کوچکی بزرگی، درازی، کوتاهی، استواء، تحدیب، تقعیر وجز آن متعدد ومختلف اند ظهور کند شکی نیست که آن صورت بحسب تکثر مرایا متکثر میشود.

وانعکاس آن بحسب اختلاف آینه ها مختلف میگردد. این تکثر در وحدت صورت مضر نخواهد بود و ظهورش بحسب هر یك از آن مرایا، ازانعکاس آن در ان دیگری مانع نیست. پس حق یگانه

---

(۱) لوائح ۱۳-۱٤

سبحانه - ولله المثل الاعلی - به منزلهٔ آن صورت واحداست و ماهیات به مثابه مرایایی است که با ستعدادات خود متکثر و مختلفند . حق سبحانه در هر عینی بحسب وی ظهور میفرماید بی آنکه تکثر و تغیری در ذات مقدس او رخ دهد و ظهورش به احکام یکی از ظهورش با حکام دیگری مانع شود چنانکه در مثال مذکور دانستیم (۱)

فما الوجه الا واحد غیر انه
اذاانت اعددت المرایا تعددا (۲)

عارف ما مثال «صورت و آئینه» را در جای دیگر چنین شرح داده است :

معشوقه یکی است لیک بنهاده به پیش
از بهر نظاره صد هزار آئینه بیش
در هر یک از آن آئینها بنموده
بر قدر صقال و صفا صورت خویش

بحر وحباب :

وجود همچون بحریست که در صور امواج وحبابها ظاهر گذشته واعیان ممکنات به منزله امواج وی است بگذارید جامی خود با عبارات شیوا واشعار دلکش خویش ، این اجمال را تفصیل دهد :

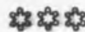
بحریست کهن وجود بس بی پایاب
ظاهر گشته بصورت موج وحباب

---

(۱) الدرة الفاخرة ۲۵۹ (۲) کاشانی در شرح فصوص این بیت را بعبارت « کماقیل» آورده واز قایل نام نبرده است و جامی آنرا در شرح رباعیات نقل کرده است .

مضمون بیت چنین است : « رخسار یکی است اما مرایا متعدد و بسیار » بدین بیت و رباعی که جامی در شرح رباعیات پس از بیت مذکور آورده توجه فرمائید :

در هر آئینه روی دیگر گون مینماید جمال او هر دم



یک روی ودو صد هزار برقع یک زلف ودو صد هزار شانه
یک شمع ودو صد هزار مرآت یک طایر و بیحد آشیانه

هان تا نشود حباب یا موج حجاب
بر بحر که آن جمله سرابست سراب

بحر که بلسان عرب، اسم است مر آب بسیار را، فی الحقیقه غیر از آب نیست وچون حقیقت مطلق آب، معین ومميز میشود بصور امواج موجش خوانند وچون متقید گردد بشکل حباب، حبابش گویند، وهمچنین چون متصاعد شود بخار باشد. وچون آن بحر متراکم گردد و بر یک دیگر نشیند «ابر» شود. وابر بسبب تقاطر «باران» شود. وباران بعد از اجتماع وقبل از وصول به بحر «سیل» و سیل بعد از وصول ببحر «بحر» وفی الحقیقه نیست اینجا مگر امر واحد اعنی ماء مطلق که مسمی شده است بدین اسامی بحسب اعتبارات وبرین قیاس حقیقت حق سبحانه وتعالی نیست الا وجود مطلق که بواسطه تقید بمقیدات مسمی میگردد باسماء ایشان چنانکه مسمی میگردد اولا بعقل پس به نفس پس بفکر ، پس باجرام پس بطبایع پس بموالید الی غیر ذالك و نیسة فی الحقیقة مگر وجود حق وهستی مطلق که مسمی گشته است بدین اسامی بحسب اعتبارات تنزل از حضرت احدیت بواحدیت واز حضرت واحدیت بحضرت ربوبیت و ازان بحضرت کونیه واز آن بحضرت جامعۀ انسانیه که آخر حضرت کلیه است.

پس چون جاهل نظر کند بصورت موج وحباب و بخار وابر وسیل گوید این البحر ونداند که بحر نیست الا آب مطلق که بصور مقیدات بر آمده است. وخود را در مظاهر مختلفه بنموده و همچنین چون نظر کند بمراتب عقول و نفوس وافلاك و اجرام وطبایع و موالید گوید: این الحق و نداند که این مظاهر وینند ووی حق سبحانه خارج نیست از این مظاهر و مظاهر از وی واما عارف چون نظر کند داند و بیند که همچنانکه بحر اسم است. مر حقیقت مطلق آب را که محیط است بجمیع مظاهر وصور خویش از موج وحباب وغیر هما، ومیان مطلق آب واین مظاهر وصور مغایرتی ومباینتی نیست بلکه بر هر قطره از قطرات وهر موجی از امواج صادقست. که عین آبست من حیث الحقیقه وغیر اوست من حیث التعین همچنین

اسم حق عبارتست از حقیقتی مطلق که محیط است بجمیع مظاهر کاینات ومیان او ومیان این مظاهر تغایر وتباین نیست برهریك از ینها صادقست که اوست من حیث الحقیقه اگرچه غیر اوست من حیث التعین همچنین پس نبینند درواقع مگر وجودی مطلق ووجودی مقید وحقیقت وجودرا درهردو یکی داند و اطلاق وتقید را از نسب واعتبارات اوشناسد » (۱)

قطرهٔ از تموج دریا
در ز مستان فتاد در صحرا
خویش را منجمد ز شدت برد
هستی مستقل تو هم کرد
لیکن از هر کسی وهر جائی
می شنید اینکه هست دریائی
قطره چون آب شد بتابستان
گشت آن آب سوی بحر روان
وزروانی خود ببحر رسید
خویشتن را اوراء بحر ندید
هستی خویش رادراو گم ساخت
هیچ چیزی بغیر آن نشناخت
گاه او را عیان بصورت موج
دید هم در حضیض و هم در اوج
متراکم شد آن بخار واز آن
متکاون شد ابر در نیسان
متقاطر شد ابر و باران گشت
رونق افزای باغ و بستان گشت
قطره ها چون بیکدگر پیوست
سیل شد بر روند ه راه ببست
سیل هم کف زنان خروش کنان
تا فت یکسر بسوی بحر عنان

(۱) شرح رباعیات

چون بدریا رسید کرد آرام
شد در این دوره سیر بحر تمام
قطره این راچو دید نتوانست
کردن انکار دیده ودانست
کوست موج وبخار و سیل و سحاب
اوست کف، اوست قطره، اوست حباب
هیچ جز بحر در جهان نشناخت
عشق با هرچه باخت با او باخت
از چپ وراست چون گشاد نظر
غیر دریا ندید چیز دگر
همچنین عارفان عشق آئین
درجهان نیستند جز حق بین (۱)

* * *

بحریست وجود جاودان موج زنان
زان بحر ندیده غیر موج اهل جهان
از باطن بحر موج بین گشته عیان
برظاهر بحر وبحر درموج نهان (۲)

خلاصه کلام آنکه:

هستی که ظهورمیکند درهمه شئی
خواهی که بری بحال وی باهمه پی
روبرسر می حباب را بین که چسان
می وی بود اندروی، ووی درمی می (۳)

موقف عقل در برابر وحدت وجود:

مساله وحدت وجود با این تفصیل که دردار وجود، موجود واجد است که ازهرگونه قید حتی قید اطلاق مجرد بوده وتمام کثراتی که به نظر میرسد همه شئون واعتبارات اوست، مورد انکار اصحاب عقل ومتکلمان قرار گرفت. رویهمرفته، دلیل انکار ایشان بدین

(۱) هفت اورنگ: سلسة الذهب ۲۰۹ ـ ۲۱۱ (۲) لوائح ۲۳
(۳) لوائح ۱۹

عبارت خلاصه‌میشود که‌عقل ازروی بداهت حکم میکنند که‌موجودات درحقیقت نه به‌مجرد فرض واعتبار ، متکثر ومتعدد هستند وهرگز انسان نمیتواند باور کند که تمام کثرات عالم وجود چنانکه اصحاب مکتب وحدت وجود ادعا دارند ، خیال ووهم باشد . (۱)
متکلم مشهورقاضی عضدالدین ایجی باشدت هرچه تمامتر بروحدت وجود میتازد ومیگوید: ازصوفیان وجودی کسی را دیدم که‌حلول واتحادرا انکارمیکرد ومیگفت حلول واتحادی درمیان نیست‌زیرا تمام اینها به‌غیریت ودوئی مشعر است درحالیکه مابدین غیریت قایل نیستیم (ومیگوئیم لیس فی‌دار الوجود غیره دیار) این عذر از آن جزم قبیحتر است - زیرا از این قول مخالطتی لازم می آید که‌هیچ خردمندی وکسی که اندك تمییز داشته باشد جرئت نمیکند بر آن دهان بکشاید» (۲)
ارباب مکتب وحدت وجود خود نیزاعتراف میکنند که‌پی بردن بوحدت‌وجودوموجود کارعقل نیست چنانکه جامی پس‌ازذکرعقیده اصحاب فکر ونظر درباب اتحاد وجود واجب وحقیقتش میگوید :
«فرقه دوم صوفیه قائلین بوحدت وجودند میگویند وراء طور عقل طوریست که درآن طور بطریق مکاشفه و مشاهده چیزی چند منکشف میگردد که عقل از ادراك آن عاجز است همچنانکه حواس ازادراك معقولات که‌مدرکات عقل است عاجزاند و در آن طور محقق شده است که‌حقیقت وجود که عین واجب الوجود است نه کلی‌ست نه‌جزئی و نه خاص و نه‌عام بلکه مطلق است از همه قیود تاحدی که ازقید اطلاق نیز معرا است بدان قیاس که ارباب علوم عقلیه درکلی‌طبیعی گفته‌اند و آن‌حقیقت درهمه‌اشیاء که‌موصوفند بوجود تجلی‌وظهور کرده‌است بآن معنی که‌هیچ‌چیز ازآن‌حقیقت خالی نیست که‌اگرازحقیقت وجود بکلی خالی بودی اصلا بوجود متصف نگشتی» (۳)

---

(۱) شوارق الالهام ۱/ شمارهٔ صفحه ندارد .
(۲) شرح مواقف ۳۱/۸
(۳) شرح رباعیات

همچنان درجای دیگر گفته : «مستند صوفیه در آنچه که در باب وجود عقیده دارند کشف وعیان است نه نظر و برهان» (۱)

ناگفته نباید گذشت که طرفداران وحدت وجود اگرچه در اثبات عقیده خود به کشف وعیان اتکاء میکنند و معتقدند که طور کشف بالاتر از مرحله عقل است و آنسان که ما خطاهای حواس را بوسیله عقل تصحیح میکنیم خطا های عقل را میتوان در طور کشف درست کرد، معذلك در اثبات این معنی که حقیقت وجود از هر قیدی مجرد است وواحد است و تعین صفتی است که بروی عارض میشود، باحر به استدلال بمیدان نیز وارد شده اند. جامی در این باب گوید: «... شکی نیست که مبدأ موجودات بذات خود موجود است پس آن مبدأ یا حقیقت وجود است یا غیر او. روا نیست که مبدأ موجودات غیر از وجود باشد زیرا بالضروره غیر وجود در وجود خود بدان غیری که عبارتست از وجود نیازمند است در حالیکه احتیاج با وجوب منافات دارد بنا بر ان این معین گردید که مبدأ موجوات حقیقت وجود است نه غیر او. پس اگر حقیقت وجود مطلق باشد مطلوب ما ثابت میشود واگر متعین بود ممتنع است که تعین در وی داخل باشد و گرنه ترکب واجب لازم می آید از ینرو تعین از وی خارج است. از این بیان درست گشت که واجب همان وجود است و متعین صفتی است عارضی ... برکسی که در معارف عارفان که در کتابهای ایشان مذکور است تتبع کرده پوشیده نیست آنچه که از مکاشفات ومشاهدات آنان نقل شده بر اثبات ذات مطلقی دلالت دارد که بر مراتب عقلی وعینی محیط و بر موجودات ذهنی وخارجی منبسط است داورا چنان تعینی نیست که از ظهورش با تعین دیگر از تعینات الهیه وخلقیه، مانع شود. پس مانعی نیست از اینکه او را تعینی باشد جامع تمام تعینات که با هیچیکی از آنها منافات نداشته باشد واین تعین عین ذات او بوده و از حیث ذهن و خارج بر ذاتش زاید نباشد وهر گاه عقل او را با این تعین تصور کند از فرض اشتراك آن تعین در میان کثیرین منع مینماید نه اینکه از تحول وظهور او

---

(۱) الدرة الفاخرة ۲۵۳ .

در صورتهای بسیار ومظاهری که ازحیث علم، عین، غیب وشهادت نا متناهی است، بحسب نسبتهای مختلف واعتبارات متغایر منع کـنند» (۱)

بالجمله « استدلال عرفا بر وحدت وجود از راه مساوی بودن وجود باوجوب ذاتی ومساوی بودن وجوب ذاتی باوحدت من جمیع الجهات است. در حقیقت استدلال عرفا از دو مقدمه و یك نتیجه تشکیل شده به این ترتیب :

۱ـ وجود مساوی باوجوب ذاتی است

۲ ـ وجوب ذاتی مساوی باوحدت من جمیع الجهات است

نتیجه : پس وجود مساوی باوحدت من جمیع الجهات است » (۲)

حلول واتحاد اینجا محال است

اصحاب عقل در تعریف «حلول» اختلاف دارند، بعضی گفته‌اند: « حلول عبارت از اختصاص چیزی به چیز دیگر بدانسان که اشارت بیکی عین اشارت بدیگری باشد» بر این تعریف سه اعتراض وارد کرده اند که از آن جمله یکی اینست که: تعریف مذکور جامع الافراد نیست بدین بیان که بر حلول اعراض مجردات در خود آنها صدق نمیکند زیرا مجردات مانند عقول و نفوس قابل اشارت حسی نیست. اگر گویند که مراد از اشارت در تعریف حلول اعم است از اشارت حسی وعقلی ودر ما نحن فیه میتوان گفت که اشارت عقلی بذات مجردات عین اشارت به اعراض آنهاست، در جواب باید گفت که اشارت عقلی بذات مجرد غیر از اشارت باعراض وی است زیرا عقل هریك از ذات مجرد واعراضش را از دیگری امتیاز میدهد بلکه در اشارت عقلی اصلاً اتحاد راه ندارد. میرك شاه بخاری « حلول » را به نحو دیگر تعریف کرده وگوید : «معنای حلول چیزی در چیزی آنست که آن چیز نخستین در دوم حاصل شود بدانسان که یا از روی تحقیق اشارت به یکی عین اشارت بدیگر باشد چنانکه حلول اعراض در اجسام از همین سنخ است و یا از روی تقدیر مانند حلول علوم در مجردات ومراد از اتحاد اشارت بحسب تقدیر

(۱) الدرة الفاخرة ۲۵۷ (۲) اصول فلسفه وروش رئالیسم ۳/ ۴۵

آنست که اگر آن دو چیز طوری باشند که به اشارت حسی درآیند آنگاه اشارت بیکی عین اشارت بدیگری خواهد بود. واین تعریف نیز محل نظر وتامل است. ازظاهر کلام اثیرالدین ابهری در الهیات «هدایةالحکمه» برمی آید که حلول چیزی درچیزی آنست که آن چیز درچیز دیگر ساری باشد وبدان اختصاص یابد. بر این تعریف نیز رد کرده اند. وبرخی گفته اند که حلول عبارتست از «اختصاص ناعت» درمیان دو چیز و مراد از «اختصاص ناعت» همان تعلق وپیوند خاصی است که بدان تعلق یکی از متعلقین برای دیگری «نعت» وآن دیگری «منعوت» میگردد واول یعنی نعت «حال» ودوم یعنی منعوت «محل» است(۱) بعضی از متکلمان گفته اند: حلول عبارتست ازحصول برسبیل تبعیت بدین معنی که حال تابع محل است(۲) این بود تعریفات حلول ومعانی که از حلول معقول و متصور است حالا بدین نکته توجه کرد که آیا خداوند درغیر خودحلول میکند یانه.

جمهور متکلمان بر آنند که خداوند درچیزی حلول نمی فرماید امام رازی دراین باب این استدلال را ازاصحاب خودنقل کرده که حق تعالی اگر در چیزی حلول کنداین حلول یاتوام باوجوب است ویا با جواز وفرض اول ازدو جهت باطل است: نخست آنکه از حلول خداوند درچیزی لازم می آید که بدان چیز محتاج باشدوهر محتاجی ممکن است پس لازم می آید که واجب الوجود ممکن باشدواین خلف است دوم آنکه غیر خدا یاجسم است ویاعرض وازوجوب حلول او درغیر، یاحدوث او یا قدم جسم وعرض لازم می آید واین هردو محال است. وفرض دوم نیز باطل است زیرا وقتی که حلول اودرمحل واجب نباشد لابد ازمحل بی نیاز خواهد بودوموجود غنی ازمحل، محال است که درمحلی حلول کند(۳) قاضی عضد الدین ایجی میگوید: روانیست که خداوند درغیر خودحلول کندزیرا حلول عبارتست ازحصول برسبیل تبعیت واین امر باوجوب ذاتی حق تعالی منافات دارد پس درچیزی حلول نمیکند(۴).

---

(۱) تعریفات حلول را ازشرح میبدی (۲۹-۳۷) بااختصار نقل کردیم (۲) کشاف اصطلاحات الفنون ۳۵۱/۱ (۳) کتاب محصل ۱۱۳ (٤) شرح مواقف ۲۸/۸

اما اتحاد که عبارتست از گردیدن چیزی چیز دیگر یا یکی شدن دوچیز مانند حلول از نظر ارباب عقل باطل است. ابن سینا بلخی اتحاد را بدین معنی بطور کلی باطل میداند و گوید:

«باید دانست که این قول قائل که چیزی چیز دیگر میشود، نه برسبیل استحالت از حالی بحالی ونه برسبیل ترکیب باشئی دیگر تا از ترکیب آن دو ثالثی حادث شود، بل بدانسان که آن شئی یك چیز بود و پس واحد دیگر شد، قولی است شعری و نامعقول» (۱) سپس فیلسوف ما بر نامعقول بودن این اتحاد برهان بسیار متین وبغایت استوار اقامه کرده است که ماحصل آن برهان چنین است:

فرض کنیم که چیزی برسبیل اتحاد چیز دیگر شود پس حال بعد از اتحاد چنین خواهد بود که:

یا هردو موجود اند

یا یکی موجود ودیگری معدوم است.

یا هردو معدوم اند

تمام این اقسام محال است. اما قسم اول که هردو درحال اتحاد موجود باشند باطل است زیرا در این صورت آنها دوچیز متمایز واز یکدیگر جدا هستند وهنوز دوئی به حال خود باقی است واین با اتحاد منافات دارد. وقسم دوم نیز باطل است زیرا اتحاد موجود با معدوم معنی ندارد. وقسم سوم که هردو درحال اتحاد معدوم باشند بطلانش هویداست زیرا اصلا یکی دیگری نشده است (۲).

پس وقتی که اتحاد به مفهوم حقیقی خود از نظر ابن سینا بطور کلی باطل باشد اتحاد خداوند باغیرش نیز روا نیست از نظر و متکلم

---

(۱) الاشارات والتنبیهات ۳ر۲۰۰ از عبارت فیلسوف که دربالا ذکر شد برمیآید که اتحاد را دو مفهوم است یکی مفهوم حقیقی و دیگری مفهوم مجازی. مفهوم حقیقی اتحاد آنست که یك چیز چیز دیگر شود. ومفهوم مجازی اتحاد آنست که چیزی چیز دیگر گردد بطریق استحالت مانند اینکه آب هوا شود یا برسبیل ترکیب مانند اینکه خاك در اثر ترکیب با آب گل گردد واتحاد به معنای مجازی خود جایز است (شرح اشارات ۳ر۲۰۳) (۲) الاشارات ۳ر۲۰۱ وشرح اشارات ۳/۲۰۴

وفیلسوف هردو اتحاد حق را باخلق باطل میدانند. امام رازی گوید: «خداوند باغیرش متحد نمی‌شود زیرا درحال اتحاد اگر هردو موجود باشند پس دوتا یند نه یکی واگر معدوم شوند دراین صورت متحد نشده اند بل معدوم گشته اند وثالثی حادث شده است واگر یکی معدوم شده ودیگری باقیمانده پس اتحاد تحقق نیافته زیرا معدوم باموجود متحد نمی‌شود» (۱) صاحب مواقف عقیده دارد که عدم اتحاد دو چیز حکمی است ضروری وازروی بداهت عقل ثابت است (۲)

از بیان سابق الذکر دانسته شد که حلول خداوند درغیر واتحاد حق باخلق ازنگاه نظر واستدلال درست نیست. حالا باید دید که این مساله ازنظر صوفی چطور است؟

بنابقول محقق طوسی بعضی ازمتصوفه باتحاد قایلند و عقیده دارند که چون عارف به نهایت مراتب خود رسید، تعینش منتفی می‌شود ووجودش باخدا متحد میگردد و برخی دیگر معتقدند که خدا در عارفان واصل حلول میکند. (۳) عضدالدین ایجی نیز قول به حلول واتحاد را به بعضی ازصوفیه نسبت داده است. (۴)

نظریهٔ حلول بدست حلاج متوفی (۳۰۹هـ) ظهور کرد. وی قبل از وصول بمرتبهٔ فنا ازخدا، می‌خواست که اورا به آن مرتبه برساند:

بینی وبینك انی یزاحمنی — فارفع بلطفك انی من البین

یعنی: نفس من ازفناء من درعشق تو ووجودم ازاستهلاك در وجود تو مانع وحاجب می‌شود. پس بلطف خویشتن هویت مرا از میان بردار تادر هویت تو فانی شوم.

چون عارف ازخود فانی شود بخدا باقی میماند زیرا فناء مستلزم بقاء است واز فناء وبقاء به مقام جمع تعبیر میکنند. حلاج ازاین مقام چنین عبارت کرده است:

رایت ربی بعین قلب — فقلت من انت قال انت

یعنی: پروردگارخودرا بچشم دل دیدم وگفتم کیستی تو گفت: تو. دراینجا اتحاد درمیان رائی ومرئی تحقق یافته وهردو یکی شده اند

---

(۱) محصل ۱۰۲ (۲) شرح مواقف ٤ر۶۰ (۳) تلخیص المحصل برهامش محصل ۱۱۲و۱۱۳ (٤) شرح ا مواقف ۸ر۳۱

دراین حالت هریکی ازدیگری به‌ضمیر متکلم تعبیر کرده و«انا الحق» می‌گوید. کلمات ونصوصی که ازحلاج بدست است وظاهرش براتحاد دلالت دارد باید آنهارا بحلول باز گردانید زیرا وی عقیده دارد که چون محب ازصفات بشری فانی شود محبوب دروی حلول میکند وصفات الهی جای صفات بشری را می‌گیرد. نصوصی که درشعر حلاج صراحة برحلول دلالت میکند بسیار است وا ز آن جمله این دو بیت دراین معنی قابل توجه است :

انا من اهوی ومن اهوی انا   نحن روحان حللنا بدنا
فاذا ابصرتنی ابصرته   واذا ابصرته ابصرتنا (۱)

اینست خلاصه‌یی از تحقیقات دانشمندان معاصر که پیدایش نظریه اتحاد وحلول را بدان صوفی مشهور نسبت داده اند وکلمات او رابظاهرش حمل کرده اند. اما صوفیان محقق که ازحلول واتحاد بیزارند وآن راکفروکمراهی میدانند کلمات کسانی را که ظاهرش بحول واتحاد مشعراست تأویل وتوجیه کرده‌اند. عطاردر شرح حال بایزید بسطامی این گفته‌او را «انی انا الله لااله‌الا انافاعبدونی» تاویل کرده. «که شیخ اینجا بزبان خدای سخن میگفت چنانکه‌در بالای منبرگویند حکایةعن ربه» (۲) وی همچنان توجیه مذکور را در بارهٔ جملهٔ «سبحانی ما اعظم شانی» درطی حکایت ذیل آورده است :

«... ویکبار در خلوت بود بر زبانش برفت که «سبحانی ما اعظم‌شانی» چون باخود آمد، مریدان با او گفتند که چنین کلمهٔ برزبان توبرفت. شیخ گفت‌خدا تان خصم بایزید تان خصم اگر ازین جنس کلمه بگویم مرا پاره پاره کنید. پس هریکی را کاردی بداد که‌اگرنیز چنین سخنی آیدم بدین کاردها مرابکشید. مگر چنان افتاد که دیگر بار همان گفت مریدان قصد کردند تا بکشندش خانه از بایزیدانباشته بود اصحاب خشت از دیوار بیرون گرفتند وهریك کاردی میزدند چنان کارگرمی آمدکه کسی کارد

(۱) التصوف فی‌الشعر العربی ۳۶۸- ۳۷۲. اسس‌الفلسفه ۴۵۶
(۲) تذکرة الاولیاء ۱-۱۳۱

بر آب زند هیچ زخم کارد پیدا نمی آمد چون ساعتی چند بر آمد آن صورت خورد می شد بایزید پدید آمد چون صعوه خرد در محراب نشسته اصحاب در آمدند و حال بگفتند شیخ گفت بایزید اینست که میبینید آن بایزید نبود پس گفت : نزه الجبار نفسه علی لسان عبده ...» (۱)

عطار همچنان در مقام دفاع از حلاج بر آمده و «تهمت» حلول واتحاد را ازوی برداشته وگوید :

«... و بعضی گویند از اصحاب حلول بود و بعضی گویند تولی به اتحاد داشت اما هر که بوی توحید رسیده باشد هرگز او را خیال حلول و اتحاد نتواند افتاد و هر که این سخن گوید سرش از توحید خبر ندارد ... اما جماعتی بوده اند از زنادقه در بغداد چه در خیال حلول وچه در غلط اتحاد که خود را حلاجی گفته اند و نسبت بدو کرده اند و سخن او فهم نا کرده بدان کشتن و سوختن بتقلید محض فخر کرده اند چنانکه دو تن را در بلخ همین واقعه افتاد که حسین را . اما تقلید در این واقعه شرط نیست . مرا عجب آمد از کسی که روا دارد که از درختی اناالله بر آید و درخت در میان نه. چرا روا نباشد که از حسین اناالحق بر آید و حسین درمیان نه و چنانکه حق تعالی بزبان عمر «رض» سخن گفت که ان الحق لینطق علی لسان عمر و در اینجا نه حلول کار دارد و نه اتحاد ...» (۲)

حجة الاسلام غزالی عقیده دارد که عارفان عباراتی از قبیل «اناالحق» را در حال «سکر» گفته اند چه عارفان پس از عروج به آسمان حقیقت اتفاق دارند که ایشان در وجود جز حق یگانه موجودی را ندیده اند لیکن برای بعضی از عرفا این حالت را عرفان علمی است و برای برخی دیگر ذوق و حال گشته است و از ایشان کثرت بکلی منتفی شده و در فردانیت محض فرو رفته اند و عقول شان بحیرت افتاده و گویا در آن حال مبهوت گشته اند و مجالی برای یاد غیر خدا برای آنان باقی نمانده و خویشتن را نیز فراموش کرده اند وفقط بخدا پرداخته و در سکری افتاده اند که در ان حال زمام عقل را از دست داده پس یکی «اناالحق» گفته و دیگری سبحانی

(۱) تذکرة الاولیاء ۱-۱۳۴ (۲) تذکرة الاولیاء ۲-۱۱۵

ماعظم شانی وآن دیگری فریاد «مافی الجبة الاالله» بر آورده است . وکلام عاشقان را درحال سکر باید کتمان کرد نه حکایت چون حال سکر ایشان تخفیف می یابد و به عقل که میزان خداوند در زمین است رجوع میکنند میدانند که آن حال اتحاد حقیقی نبوده بلکه شباهتی به اتحاد داشته است مانند این گفته عاشق در حال فرط عشق :

انا من اهوی و من اهوی انا
نحن روحان حللنا بدنا (۱)

محقق طوسی با آنکه از پیشروان مکتب نظر و استدلال است کلام حلاج وبایزید را توجیه کرده گوید :

«... واتحاد نه آنست که جماعتی قاصر نظران توهم کنند که مراد از اتحاد یکی شدن بنده باخدای تعالی باشد تعالی الله عن ذلک علواً کبیراً . بل آنستکه همه او را به بینند بی تکلف آنکه گوید هر چه جز او ست از او ست پس همه یکی است بل چنانکه بنور تجلی او «تعالی شانه» بینا شود غیر او را نه بیند بیننده و دیده و بینش نباشد و همه یکی شود ودعای منصور حسین حلاج که گفته است :

بینی و بینك انی ینازعنی
فارفع بفضلك انی من البین

مستجاب شد و انیت او از میان برخاست تا توانست گفت :

انا من اهوی ومن اهوی انا

ودر این مقام معلوم شود که آنکس که گفت «انا الحق» و آنکس که گفت «سبحانی ما اعظم شأنی» نه دعوی الهیت کرده اند بل دعوی نفی انیت خود و اثبات انیت غیر خود کرده اند و هوالمطلوب» (۲)

در توجیه این کلمات شبستری راست:

انا الحق کشف اسرار است مطلق
بجز حق کیست تا گوید انا الحق

---

(۱) رسائل الغزالی: رسالة مشکوة الانوار ۱۱۴
(۲) اوصاف الاشراف ٦٦_٦١

همه ذرات عالم همچو منصور
تو خواهی مست گیر و خواه مخمور
در این تسبیح و تهلیل اند دایم
بدین معنی همه باشند قایم
اگر خواهی که گردد بر تو آسان
وان من شئی (۱) را یکره فروخوان
چو کردی خویشتن را پنبه کاری
تو هم حلاج وار این دم برآری
برآور پنبه پندارت از گوش
ندای واحد القهار مینوش
ندا می آید از حق بر دوامت
چرا گشتی تو موقوف قیامت
درآ در وادی ایمن که ناگاه
درختی گویدت انی انا الله
روا باشد انا الحق از درختی
چرا نبود روا از نیک بختی
هر آنکس را که اندر دل شکی نیست
یقین داند که هستی جز یکی نیست
انانیت بود حق را سزاوار
که هو غیب است و غایب وهم و پندار
جناب حضرت حق را دوئی نیست
در آن حضرت من و ما و توئی نیست
من و ما و تو و او هست یک چیز
که در وحدت نباشد هیچ تمییز
هر آنکس خالی از خود چون خلاء شد
انا الحق اندرو صوت و صدا شد
شود با وجه باقی غیر هالک
یکی گردد سلوک و سیر و سالک (۲)

---

(۱) اشارت است باین کریمه: وان من شئی الا یسبح بحمده (سورهٔ بنی اسرائیل ۴۴)
(۲) گلشن راز ۳۶۸_۳۷۶

ناگفته نماند که‌درمیان صوفیه متقدم فرقه یی بنام حلولیه بوده است وغالباً خودرا به‌حلاج نسبت میداده اند ولی این طایفه درنظر صوفیان محقق مطرود وملعون است چنانکه‌عارف ما هجویری در بارهٔ آنها گوید: «واما الحلولیة لعنهم‌الله ازان‌دو گروه مطرود که‌تولی بدین طایفه کنند وایشانرا بضلالت خود باخود یار دارند یکی تولا بابی حلمان د مشقی کنند واز وی روایات آرند بخلاف آنکه درکتب مشایخ ازوی مسطورست واهل قصه مر آن پیر را از ارباب دل دارند اما آن ملاحده ویرا بحلول وامتزاج ونسخ ارواح منسوب کنند ودیده ام اندر کتاب مقدمی که اندروی طعن کردست وعلماء اصول رانیز ازوی‌صورتی بستست وخدای عزوجل بهتر داند ازوی، وگروهی دیگر نسبت مقالت بفارس کنند ووی دعوی کند که این مذهب حسین بن منصورست وبجز اصحاب حسین کسی را این‌مذهب نیست ومن ابو جعفر صیدلانی را دیدم با چهار هزار اندر عراق پراگنده که‌از حلاجیان بودند جمله برفارس بدین مقالت لعنت میکردند واندر کتب وی که مصنفات ویست بجز تحقیق جیزی نیست ومن کی علی بن عثمان جلابی ام میگویم من ندانم که‌فارس وابو حلمان کی‌بودند وچگفتند اماهرکه قایل باشد بمقالتی بخلاف توحید وتحقیق ویرا اندر دین هیچ نصیب نباشد وچون دین کی اصلست مستحکم نبود تصوف کی نتیجه وفرعست اولیتر که باخلل باشد ...» (۱)

سهروردی در باب نهم «عوارف المعارف» از آنها یکه بصوفیه انتما دارند ودر حقیقت ازایشان نیستند ذکری درمیان آورده وراجع به‌حلولیه گوید: واز آن جمله قومی است که بحلول قایلند و می پندارند که‌خداوند درایشان واجسام برگزیده‌حلول میکندو معنای از قول مسیحیان در باب لاهوت وناسوت بگوش آنها رسیده و بفهم شان سبقت کرده است ... وآنچه ازابویزید حکایت شده که گفته است: سبحانی ... باید دربارهٔ او اعتقاد کرد که اینقول را از باب حکایت ازخداوند گفته ودرقول حلاج نیز چنین باور داشت واگر

(۱) کشف المحجوب ۲۳٤

بدانیم که بایزید در گفتار خود معنای حلول را اضمار کرده مردودش میدانیم چنانکه حلولیه را ردمیکنیم. رسول خدا «صلی الله علیه وسلم» برای ما شریعت بیضاء ومطهری آورد که بوسیلهٔ آن هر کژی راست میشود و عقول مارا بدانچه که وصف خداوند به آن جایز است وبه آنچه که روانیست رهنمایی فرمود وخداوند منزه است ازاینکه چیزی دروی ویا اودر چیزی حلول کند (۱)

ازنقل اقوال مشایخ تصوف معلوم شد که ازحلول واتحاد بیزارند وحلولیه را کافر میدانند وکلمات بعضی را که ظاهرش این معنی رامیرساند توجیه وتأویل میکنند. امادر مکتب وحدت وجود ابن عربی وجامی اصلا شائبهٔ حلول واتحاد راه ندارد زیرا معنای معقول حلول واتحاد چنانکه گفته شد، در میان دو چیز تصور میشود حالانکه باساس نظریه وحدت وجود، وجود یکی وموجود یکی است واصلا موجود دیگری نیست تاآن موجود حقیقی دروی حلول کند یا با او متحد شود ازینرو عارف ما باساس عقیده وحدت وجود حلول واتحاد را بکلی نفی کرده آنجا که گفته:

راه وحدت به پای عشق سپر — که بود علم ازین عمل معزول
درحریم وفا نشین و بشوی — دل ز اندیشه خروج ودخول
روشن آئینه یی بدست آور — که ز زنگ هوا بود مصقول
وندر آن آئینه بچشم شهود — خالی از وهم اتحاد وحلول
طلعت دوست بین ودم در کش — شاد بنشین به بزمگاه وصول
کشف این راز گو به نغمهٔ عشق — چون نهد جانب تو سمع قبول
که می عشق راتویی ساقی — کاسه شمس‌ووجهك الباقی (۲)

پس آنسان که درمکتب وحدت وجود اثنینیت محال است حلول واتحاد که نتیجهٔ دوئی است نیز ممکن نیست:

حلول واتحاد اینجا محال است — که دروحدت دوئی عین ضلال است
حلول و اتحاد از غیر خیزد — ولی وحدت همه از سیر خیزد
تعین بود کز هستی جدا شد — نه حق شد بنده نه بنده خدا شد
وجود خلق وکثرت در نمود است — نه هرچ آن مینماید عین بود است (۳)

---

(۱) ملحق احیاء علوم الدین: عوارف المعارف ۷۲ .

(۲) دیوان نسخه خطی (۳) شرح گلشن راز ۳۷۷_۳۷۹

نتیجهٔ بحث

مقصود از نگارش این کتاب آن بود که نفوذ واثر فلسفهٔ صوفیانه ابن‌عربی را در افکار جامی مورد بحث قرار دهیم به همین جهت نگارنده ناتوان ازمیان تمام افکار ابن‌عربی نظریه «وحدت وجود» اورا برگزید زیرا این نظریه مرکزیست که کلیه عقاید عرفانی وی درمحور آن دور میزند پس اگر کسی این نظریه را قبول کرد لابد نتائج آنرا نیز می‌پذیرد . در صفحات گذشته دیدیم که عارف ما جامی درمسالهٔ وحدت وجود قدم روی قدم شیخ اکبر گذاشته وهمان عقیدهٔ اورا در لباس نظم وکسوت نثر شرح و بیان کرده است تا آنجا که میتوان او را از پیروان جدی مکتب ابن عربی بشمار آورد و نظماً ونثراً شارح افکار او دانست. نفوذ اندیشه ابن‌عربی درعبارات جامی چنان روشن وعمیق است که شخص وارد در فلسفه ابن‌عربی درهنگام مطالعه آثار جامی درمی‌یابد که عارف ما بزرگترین شارح اوست ازین گفته نباید تعجب کرد زیرا جامی خود درآغاز «لوائح» که درآن از «وحدت وجود» وفروع آن گفتگو کرده ، خویشتن را ترجمان ارباب ذوق وعرفان ، که ابن عربی یکی ازایشان است ، میخواند وخواهش میکند که وجود خود اورا درمیان نه بینند چه بهره وی در هرسر از اسرار حقیقت گفتار است و بس اینست نص کلام جامی :

« این رساله‌ایست مسمی به «لوائح» در بیان معارف ومعانی که به الواح اسرار . و ارواح ارباب عرفان واصحاب ذوق ووجدان لائح گشته بعبارات لائقه و اشارات رائقه متوقع که وجود متصدی این بیان را درمیان نه بینند وبر بساط اعتراض نه نشینند چه اورا درین گفتگوی نصیبی جز منصب ترجمانی نیست و بهره غیر از شیوه سخن‌رانی :

من هیچم و کم ز هیچ هم بسیاری
از هیچ و کم از هیچ نیاید کاری
هر سر که ز اسرار حقیقت گویم
زانم نبود بهره بجز گفتاری » (۱)

---

(۱) لوائح ۳ـ٤

جامی عقیده دارد که کتاب فصوص الحکم بجملة مافیه من الحکم و الاسرار، بیکبار از قلب انور و روح اطهر پیغمبر بزرگوار اسلام (صلی الله علیه وسلم) بر دل شیخ کامل ابن عربی افاضه شده است. (۱) و یکی از آن حکمتها مساله «وحدت وجود» است که ابن عربی در کتاب فصوص خود بعبارات مختلف آنرا بیان کرده است پس عارفی همچون جامی که پیرو رموز آسمانی است و میگوید:

ره نیست جز آن که مصطفی رفت — تا مقصد صدق راست پا رفت

می کن بر هش نگاه و میرو — می بین پی او بره میرو

زان ره که ز پای او نشان نیست — بر گرد، که جز هلاک جان نیست (۲)

لابد آنچه را که بعقیده اش از قلب انور حضرت سرور کائنات «صلی الله علیه وسلم» افاضه شده باشد قبول میکند و بیان و شرح آنرا ثواب و فضیلت میداند و شاید علت این امر که در کسوت عبارت جامی افکار ابن عربی بیشتر تجلی دارد همین نکته باشد.

اگر عبارت «صاحب نظر» را چنین معنی کنیم که فکر تازه و اندیشه نو پدید آورد، جامی بدین معنی صاحب نظر نیست و هرگاه صاحب نظر کسی را بدانیم که نظریه ای را درست بفهمد و آنرا چنانکه باید شرح و بیان کند و سپس بتواند از آن دفاع نماید. عارف ما باین معنی دوم در قلمرو تصوف و عرفان و مکتب ابن عربی، بدون شك و تردید صاحب نظر است.

از شارحان افکار ابن عربی اگر صدرالدین قونوی را که شاگرد بلا فصل اوست در نظر نگیریم دیگران بقدر جامی در این راه رنج نبرده اند زیرا وی علاوه بر شرح فصوص در آثار دیگر خود نظما و نثرا آرای شیخ اکبر مخصوصا نظریه وحدت وجود را شرح و بسط داده است.

اینك برای حسن ختام قسمتی از اشعار دلکش جامی را که مصرح در وحدت وجود است و تنزلات وجود مطلق را در مراتب اعیان و مظاهر نشان میدهد بعنوان نص نقل میکنیم زیرا عادت نویسندگان و

---

(۱) شرح فصوص جامی ۳ (۲) هفت اورنگ ۹۰۸

دانشمندان معاصر جهان بر آن رفته‌است که‌درپایان‌رساله وکتابی که‌در باره اندیشه‌متفکران‌می نویسندعین گفتار آنان‌را از آثارشان می آورند تا آنجا که‌نیمه بعضی ازرسایل وکتب را تقریباً نصوص منقوله تشکیل میدهد.وفایده نقل نصوص آنست که خوانند از مقایسه‌نصوص بامطالب کتاب خوبتر بافکاردانشمند موردبحث آشنا میشود ، بدان مطالب وثوق واطمینان بیشترحاصل میکند و از سوی دیگرازمراجعه باصل آثاربی نیاز میگردد زیرادردنیای امروز غالب خوانندگان فرصت آن‌راندارند که‌مستقیماً بآثاردانشمدان موردعلاقه خود مراجعه کنند .

نصوص

در بیان آنکه حقیقت حضرت حق سبحانه و تعالی هستی ساذج است و وجود مطلق

دور بینان بارگاه الست — بیش ازین ره نبرده‌اند که هست
ذات پاکش ز چونی و چندی — هستی ساده از نشانمندی
درمکین و مکان چه فوق چه تحت — وحدتی ساذج است وهستی بحت
وحدتی گشته کثرتش طاری — در همه ساری از همه عاری
از حدود تعلقات برون — در قیود تعینات مصون
نه بدام قیود صید شده — نه باطلاق نیز قید شده
هم مقید خود است و هم مطلق — گه ز باطل نموده گاه از حق
قید او ساز وار با اطلاق — زهرش آمیز کار با تریاق
اوست مغز جهان، جهان همه پوست — خود چه مغز چه پوست خود همه اوست
بود کل جهان درو مستور — کرد در کل بذات خویش ظهور
کل دراو عین اوست او در کل — عین کل همچو آب اندر گل
آب در گل گل است گل در آب — عین آب و دقیقه را دریاب
برتر است این سخن زدرک فهوم — کی شود درک جز بترک رسوم
نرسد کس بدین به بوالهوسی — بگذر از اسم و رسم تا برسی
عقل بگذار کان عقلیه تست — دانه مکر و دام حیله تست
عقل جزوی درین نشیمن کسب — بهر آداب بند گیست فحسب

بدلیل علیل و فکر سقیم　　کی شناسد صفات ذات قدیم

بوریا باف اگرچه بشکافد
مو بصنعت حریر چون بافد

(هفت اورنگ : سلسلة الذهب ۴-۵)

مقاله اول در آفرینش عالم که آئینه جمال نمای اسماء و صفات آفریننده است سبحانه و تعالی

شاهد خلوتگه غیب از نخست　　بود پی جلوه کمر کرده چست
آئینه غیب نما پیش داشت　　جلوه نمایی همه باخویش داشت
ناظر و منظور همو بود و بس　　غیر وی این عرصه نه پیمود کس
جمله یکی بود دویی هیچ نه　　دعوی مایی و تویی هیچ نه
بود قلم رسته ز زخم تراش　　لوح هم آسوده ز رنج خراش
عرش قدم بر سر کرسی نداشت　　عقل سر نادره پرسی نداشت
دایرهٔ چرخ بصد دخل و خرج　　بود بمطموره یکنقطه درج
سلك فلك ناظم انجم نبود　　پشت زمین حامل مردم نبود
نطفه آبا بمضیق جهات　　بود مصون از رحم امهات
بود در این مهد فرو بسته دم　　طفل موالید بخواب عدم
دیده آن شاهد نابود بین　　معنی معدوم چو موجود بین
گرچه همی دید در اجمال ذات　　حسن تفاصیل شئون صفات
خواست که در آئینه های دگر　　بر نظر خویش شود جلوه گر
در خور هریك ز صفات قدم　　روی دگر جلوه دهد لاجرم
روضهٔ جان بخش جهان آفرید　　باغچه کون و مکان آفرید
کرد ز شاخ و گل و از برگ خار　　جلوهٔ او حسن دگر آشکار
سرو نشان از قد رعناش داد　　گل خبر از طلعت زیباش داد
غنچه سخن از شکرش کرد ساز　　قفل ز درج گهرش کرد باز
سبزه بگل غالیه تر سرشت　　پیش گل اوصاف خط او نوشت
شد هوس طرهٔ او باد را　　بست گره طرهٔ شمشاد را
نرگس جماش بآن چشم مست　　زد رهٔ مستان صبوحی پرست
فاخته با طوق تمنای سرو　　زد نفس شوق ز بالای سرو

بلبل نالنده بدیدار گل / پرده گشا گشته ز اسرار گل
قمری بنهاد بشمشاد دل / سوخت بداغ غم او شاد دل
مرغ سحر ساخت بناز و عتاب / در نظر نرگس بسیار خواب
حسن ز هر چاك زد القصه سر / عشق شد از جای دگر جلوه گر
حسن ز هر چهره که رخ بر فروخت / عشق از آن شعله دلی را بسوخت
حسن بهر طره که آرام یافت / عشق دلی آمده در دام یافت
حسن ز هر لب که شکر خنده کرد / عشق دلی را بغمش بنده کرد
حسن جز عشق نگیرد غذی / عشق هم از وی نگریزد بلی
قالب جانند بهم حسن و عشق / گوهر و کانند بهم حسن و عشق
از ازل این هر دو بهم بوده اند / جز بهم این راه نه پیموده اند
هستی ما هست ز پیوند شان / نیست گشاده همه جز بند شان
حسن و کس از عشق گرفتار نی / جنس نفیس است و خریدار نی

(هفت اورنگ ۳۹۵)

«عقد ششم در بیان آنکه ذات حق سبحانه حقیقت وجود است و هر حقیقت که مشهود است بسریان ذات وی موجود است»

ای درین خوابگه خفته دلان / جمع نا گشته چو آشفته دلان
زیر این پردهٔ کحلی مه و سال / مانده در تفرقهٔ خواب و خیال
لعبتانی که درین پرده در اند / که ازین پرده چنین جلوه گر اند
گر چه بس عشوه گر و طناز اند / پرده وحدت لعبت باز اند
اینهمه لعبت و لعبت سازی / و این بصد شعبده لعبت بازی
نیست جز در نظر خواب آلود / جلوه گر گشته خیالی بی بود
چند خرسند نشینی بخیال / هان و هان دیدهٔ خود نیك بمال
بو کزین خواب چو بیدار شوی / خارق پردهٔ پندار شوی
گرددت تیز نظر چشم شهود / بر تو مکشوف شود سر وجود
وحدتی بینی خالی ز دوئی / ظاهر از کسوت مائی و توئی
هستی ساده ز هر نام و نشان / برتر از مرتبهٔ علم و عیان
در همه ساری بی وهم و حلول / سر یا نی نه حد فهم عقول
وز همه عاری بی نقص و زوال / منتقل نا شده از حال بحال
جلوهٔ اولش از حضرت ذات / بود بر خویش با سما و صفات

ذات ساذج چو با وصاف نعوت | یافت در مرتبهٔ علم ثبوت
دید در خود همه بیش و کم را | شد حقایق صور عالم را
وان حقایق زدرون عکس انداخت | علم کثرت اعیان افراخت
شد زهر عکس در آئینهٔ ذات | ذات یکعین ز اعیان ذوات
اولا گشت ز تکرار عکوس | مرتبه مرتبه ارواح نفوس
بعد ازان مرغ ظهورش پروبال | زد، ز ارواح با قلیم مثال
وز مثالش حس افتاد گذر | یافت مس حس ازو رونق زر
نه فلک برورق حس بنگاشت | هر فلکک دورهٔ دایم برداشت
زیر آن ز آب و گل و آتش و باد | چار در خانه آغاز نهاد
ساخت در وی پی نیکو بختی | از موالید سه پایه تختی
آن نکو بخت از آن تخت بلند | چشم بینش بچپ و راست فکند
دید ودانست که موجود یکیست | درهمه شاهد و مشهود یکیست
اوست در صورت لیلی ظاهر | اوست از دیدهٔ مجنون ناظر
زده از پیرهن یوسف سر | بوی او داده بیعقوب بصر
هرچه او نیست نه مغزست و نه پوست | همه هیچند همین اوست که اوست
ژرف بحریست پراز آب حیات | موج زن آمده از کل جهات
برزمین جام حبابش خوانند | بر هوا چتر سحابش خوانند
در صدف ریخت نم نیسانست | منعقد گشت در غلطانست
نامور هست یکی وقت شمار | نامها شد آمده افزون زهزار
آنچه بر وحدت ذاتست مقیم | از دو نامش نتوان ساخت دونیم
یک شود دیدهٔ یک بین بکشای | وز دو نامی بدونیمی مگرای
بین یکی علم وعیان در وی گم | اسم ورسم دو جهان در وی گم
در همه بر صفت یکتائی | مانده پوشیده زپس پیدائی
گر بفرض از همه اعیان جهان | ماند آن نور یکی لحظه نهان
همه اعیان بعدم بازروند | وز عدم واقف این راز شوند
تیز بین گردد شان چشم شهود | غرقه گردند بدریای وجود

«ختم»

فهرست

فهرست مآخذمهم

- قرآن کریم

- آثار مولانا جامی :

۱- شرح فصوص — چاپ هند

۲- نقد النصوص — طبع هند (ونسخهٔ خطی)

۳- لوامع — طبع هند

۴- لوایح — طبع هند

۵- دیوان جامی — نسخهٔ خطی

۶- الفوائد الضیائیه — چاپ هند

۷- الدرة الفاخر (در ذیل اساس التقدیس) طبع مصر

۸- نفحات الانس — طبع ایران

۹- اشعة اللمعات — نسخه خطی

۱۰- هفت اورنگ — چاپ ایران

۱۱- شرح رباعیات — نسخه خطی

ابن عربی :

۱۲- فصوص الحکم (تعلیق وتصحیح دکتر ابوالعلا عفیفی) — طبع مصر

۱۳- الفتوحات المکیه — طبع مصر

۱۴- صدر الدین قونوی : اعجاز البیان — طبع دکن

۱۵- کاشانی : شرح فصوص — طبع مصر

۱٦ - کاشانی : اصطلاحات الصوفیه — طبع حیدر آباد
۱۷ - بالی افندی : شرح فصوص — طبع اسلامبول
۱۸ - قیصری : شرح فصوص — چاپ هند
۱۹ - شعرانی : الیواقیت والجواهر — چاپ مصر

ابن سینا :

۲۰ - الاشارات والتنبیهات — چاپ دکتور سلیمان دنیا
۲۱ - شرح اشارات — چاپ دکتور سلیمان دنیا
۲۲ - منطقیات شفا — چاپ قاهره
۲۳ - الهیات شفا — چاپ قاهره
۲۴ - النجاة — طبع قاهره
۲۵ - دانشنامه علائی — طبع تهران

فخر الدین رازی :

۲٦ - المباحث المشرقیه — حیدر آباد دکن
۲۷ - اساس التقدیس — طبع مصر
۲۸ - غزالی : احیاء علوم الدین — طبع مصر
۲۹ - ابن الجوزی : تلبیس ابلیس — طبع مصر
۳۰ - سیدشریف : شرح مواقف — طبع مصر
۳۱ - تفتازانی : شرح مقاصد — طبع مصر
۳۲ - قطب الدین شیرازی : شرح حکمة الاشراق — طبع مصر
۳۳ - قطب الدین شیرازی : درة التاج — طبع ایران
۳۴ - صدر المتالهین : اسفار اربعه — طبع ایران

ملاهادی سبزواری :

۳۵ - شرح منظومه — طبع ایران
۳٦ - اسرار الحکم — طبع ایران
۳۷ - شرح مثنوی — طبع ایران
۳۸ - عین القضاة همدانی : زبدة الحقایق — طبع تهران
۳۹ - شیخ عطار : تذکرة الاولیاء — طبع تهران

۴۰ ـ هجویری: کشف المحجوب طبع ژوکوفسکی
۴۱ ـ سهروردی: عوارف المعارف طبع مصر
(در ذیل مجلد آخر احیاء علوم الدین)
۴۲ـ مولانا جلال الدین بلخی: مثنوی چاپ کلالۀ خاور
۴۳ـ عزالدین کاشانی: مصباح الهدایه طبع جلال همائی
۴۴ـ آملی: درر الفوائد طبع ایران
۴۵ ـ طباطبائی: اصول فلسفه وروش رئالیسم طبع تهران
۴۶ـ دکتور قاسم غنی: تاریخ تصوف در اسلام طبع تهران
۴۷ـ طاشکبری زاده: مفتاح السعاده طبع دکن
۴۸ ـ حاجی خلیفه: کشف الظنون طبع سعادت
۴۹ـ مجدد الف ثانی: مکتوبات طاع هند
۵۰ـ تلمذحسین: مرآة المثنوی طبع حیدر آباد

یوسف کرم:

۵۱ ـ تاریخ الفلسفة الیونانیه طبع قاهره
۵۲ ـ تاریخ الفلسفة الحدیثه طبع قاهره
۵۳ ـ العقل والوجود طبع قاهره
۵۴ـ ذکی نجیب محمود: قصة الفلسفة الیونانیه طبع قاهره
۵۵ـ فواد اهوانی: فجر الفلسفة الیونانیه طبع قاهره
۵۶ ـ محمدعلی فروغی: سیر حکمت در اروپا طبع تهران
۵۷ـ ازوالدکولپه: المدخل الی الفلسفه تعریب ابوالعلا عفیفی

تصحیح اغلاط

صفحه	سطر	غلط	صحیح
الف	١٥	محی	محیی
ج	٤	محی	محیی
ج	٩	متبحر	تبحر
٢	٨	خود	خودرا
٢	١٣	ترید	تردید
٣	١٣	بحفقتی	بحقیقتی
٤	٢٨	[illegible]	نسبت
٤	٢٨	تقلیقه	تعلیقه
٥	٢٦	مزده	مژده
٥	٢٨	الفیائیکه	الضیائیه
٦	١٧	بطرق	بطریق
٧	٦	طورست	طوریست
٧	١٣	بنود	نبود
٧	١٧	درباب	ارباب
٧	٢٦	انفعا	انفعنا
٨	١٦	(٢)	(١)
١٠	٢٨	السفة	الفلسفة
١٣	٢٥	الخواهر	الجواهر
١٦	١٦	تفیرقرآن	تفسیرقرآن
١٨	٢٠	ماهیث	ماهیت
١٩	١٥	پرورگارد	پروردگار
٢٠	٨	حرائت	حراست
٢٠	٢٤	لایموث	لایموت
٢٣	٢١	اینعربی	ابن عربی
٢٣	٢٩	ملکیه	المکیة

صفحه	سطر	غلط	صحیح
٢٤	١٥	مبیچ	مپیچ
٢٤	١٩	بستی	بستگی
٢٤	٢٣	اللفة	اللغة
٢٥	٣	پیابران	پیامبران
٢٩	١	وخداوند	خداوند
٣٠	١	کناره	کنار
٣١	٢٠	شود	شو
٣٢	١	تتری	تستری
٣٢	١٤	بو	بتو
٣٤	٧	به‌و	وبه
٣٦	١٥	در	ره
٣٩	٢٣	الواه لیاب	الوالالباب
٤٠	٣	اباپ	ارباب
٤٠	١٤	عاف	عارف
٤٠	١٧	ابوالعلاء	ابوالعلا
٤١	١٧	مضهل	مضمحل
٤٢	٨	تنگ	تنگی
٤٣	٢٠	ویت	ویست
٤٣	٢٢	نیت	نیست
٤٣	٢٨	تغییر	تفسیر
٤٤	٢	تجلیان	تجلیات
٤٤	٣	تبنیه	تنبیه
٤٥	٢	محب	محبه
٥٠	٦	تشتت	تشتت
٥٢	١٣	اداری	ارادی

صفحه	سطر	غلط	صحیح
۵۳	۲۸	الوحید	التوحید
۵۴	۱۹	یکی	یك
۵۴	۲۵	صباحشی	صباحی
۵۷	۲۴	اندیشه	واندیشه
۵۸	۲۲	باعلومی	بعلومی
۶۰	۱۲	انصاف	اتصاف
۶۷	۱	کریم	کریمر
۶۷	۳۴	دیکر	دیگری
۶۸	۵	حقیقتی	حقیقتی است
۷۹	۱۲	ووفی	وفی
۷۹	۱۶	بنماید	می نماید
۸۰	۲۵	ایمان	اعیان
۸۲	۴	حه	چه
۸۴	۴	بدینان	بدینسان
۸۴	۱۵	معیث	معیت
۸۷	۱۴	ملاسه	ملابسه
۹۷	۲۵	نوازم	لوازم
۹۸	۵	عام	عالم
۱۰۴	۱۴	نیته	نیست
۱۰۸	۱۸	متعین	تعین
۱۰۹	۱۳	عبارت	عبارت است
۱۱۲	۳	نده	نه
۱۱۲	۷	صروری	ضروری
۱۱۴	۶	تهمث	تهمت
۱۱۴	۲۳	حالت را	حالت
۱۱۵	۱۹	برخااست	برخاست
۱۱۶	۴	مغنی	معنی
۱۱۹	۶	ابن	این

